This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

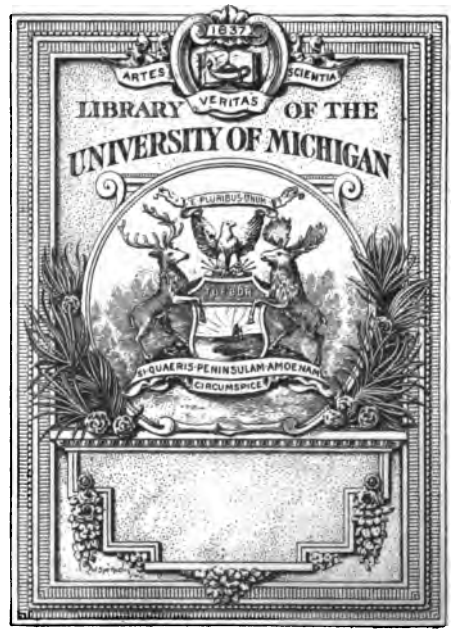
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

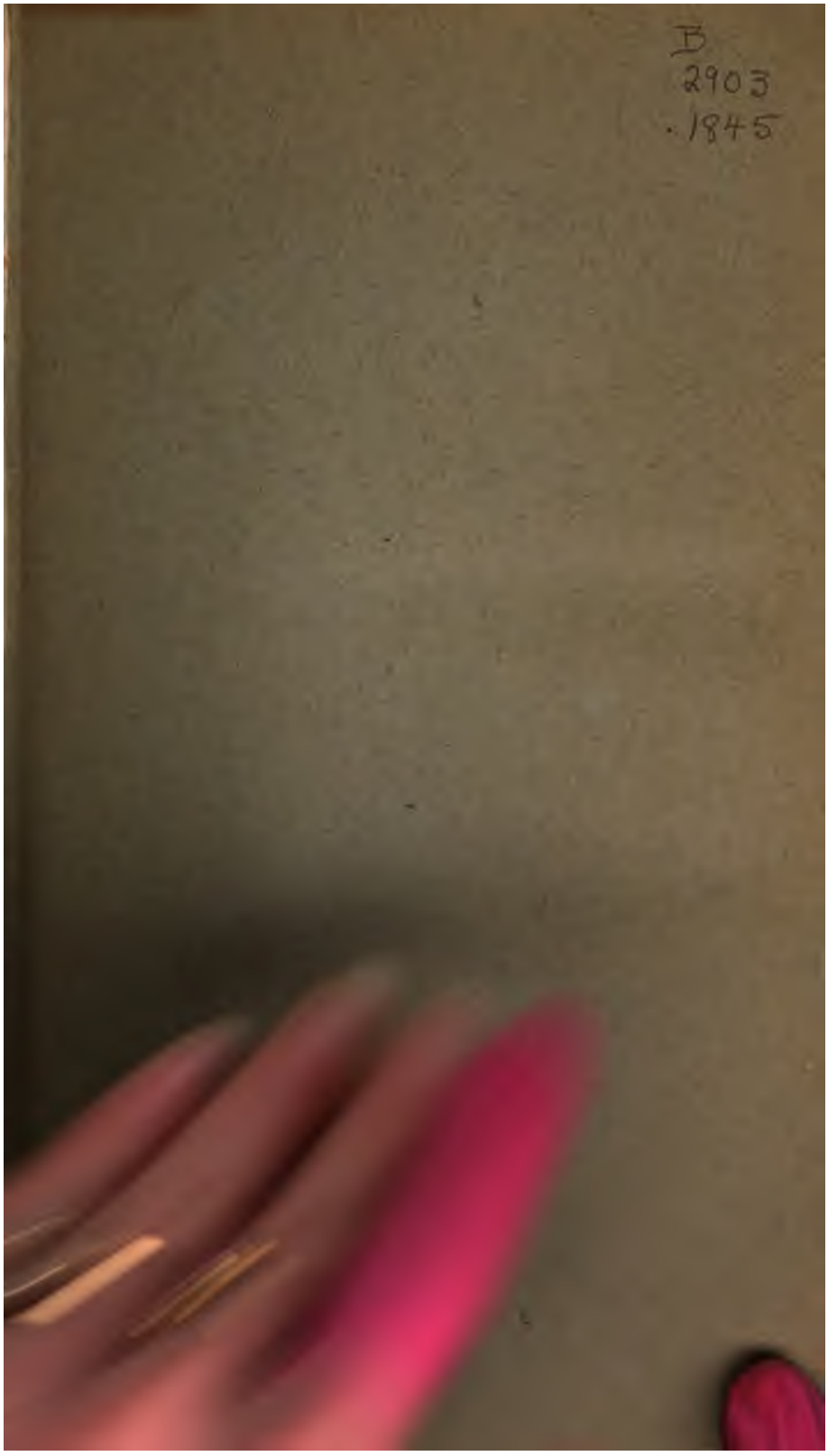
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

B
2903
.1845



Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Philosophie der Religion.

Nebst einer Schrift

über die

Beweise vom Daseyn Gottes.

Herausgegeben

von

D. Philipp Marheineke.

Zweiter Theil.

Zweite, verbesserte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

1963

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Zwölfter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.
Verlag von Duncker und Humblot.

Inhalt des zweiten Bandes.

Zweiter Theil.

Die bestimmte Religion.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion der geistigen Individualität.

Seite.

A. Der Uebergang 3
B. Metaphysischer Begriff dieser Sphäre 10
a. Der Begriff des Einen 14
b. Die Nothwendigkeit 19
c. Die Zweckmäßigkeit 27
C. Die Eintheilung 42

I.

Die Religion der Erhabenheit 46

A. Die Bestimmung des Begriffs.
a. Allgemeine Bestimmung 47
b. Die Bestimmung der göttlichen Besonderung 56
c. Die Form der Welt 58
B. Der Zweck Gottes mit der Welt 63
C. Der Cultus 77
Uebergang in die folgende Abhandlung 91

II.

Die Religion der Schönheit.

A. Begriff dieser Sphäre 96
B. Die Art und Weise des Gottes 99
C. Der Cultus 126
a. Die Gesinnung 126
b. Der Cultus als Dienst 136
c. Der Gottesdienst der Versöhnung 147

III.

Die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes.

A. Begriff dieser Stufe 156
B. Diese Religion als die römische 165
C. Der Cultus 175

Seite.

Dritter Theil.

Die absolute Religion 191

A. Das Allgemeine dieser Religion
1. Die offenbare Religion 192
2. Die geoffenbarte, positive Religion 198
3. Die Religion der Wahrheit und Freiheit 207
B. Der metaphysische Begriff der Idee Gottes 209
C. Die Eintheilung 218

I.
Gott in seiner ewigen Idee an und für sich; das Reich des Vaters 223
1. Bestimmung des Elementes 224
2. Absolute Diremtion 225
3. Dreieinigkeit 226

II.
Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseyns und Vorstellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes 247
1. Setzen des Unterschiedes 248
2. Die Welt 250
3. Bestimmung des Menschen 257

III.
Die Idee im Elemente der Gemeinde oder das Reich des Geistes 308
1. Begriff der Gemeinde 316
2. Die Realisirung der Gemeinde 330
3. Die Realisirung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit 340

Anhang.

Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes 357

Der

Religionsphiloſophie

zweiter Theil.

Die beſtimmte Religion.

Zweiter Abſchnitt.

Die Religion der geiſtigen Individualität.

Die Naturreligion ist am schwersten zu fassen, weil sie unserer Vorstellung am entferntesten liegt, und das Rohste, Unvollkommenste ist. Das Natürliche hat so vielerlei Gestaltungen in sich, daß der allgemeine, absolute Inhalt in der Form der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit auseinanderfällt.

A. Der Uebergang zur Sphäre der geistigen Individualität.

Das Höhere ist das Tiefere, wo die unterschiedenen Momente in der Idealität der subjectiven Einheit zusammengefaßt werden, das Auseinanderfallen der Unmittelbarkeit aufgehoben, in die subjective Einheit zurückgebracht ist. Darum ist es nothwendig, daß, was in der Bestimmung der Natürlichkeit ist, solche Vielheit von Gestaltungen zeige, die als gleichgültig außereinander, als eigenthümliche Selbstständige sich darstellen.

Die allgemeine Bestimmung ist die freie Subjectivität, die ihren Drang, Trieb befriedigt hat. Die freie Subjectivität ist es, die die Herrschaft erlangt hat über das Endliche überhaupt, über das Natürliche und Endliche des Bewußtseyns, ob jenes physisch oder geistig ist, so, daß jetzt das Subject, der Geist als geistiges Subject gewußt wird in seinem Verhältniß zum Natürlichen und Endlichen, daß dieses theils nur dienend

ist, theils Gewand des Geistes, in ihm concret gegenwärtig, als vorstellend den Geist nur die Bestimmung hat der Manifestation und Verherrlichung des Geistes, daß der Geist in dieser Freiheit, Macht, Versöhnung mit sich selbst im Natürlichen, Aeußerlichen, Endlichen *für sich*, frei, heraus ist, unterschieden von diesem Endlichnatürlichen und Geistigen, von der Stätte des empirischen, veränderlichen Bewußtseyns, wie des Aeußerlichseyns.

Das ist die allgemeine Grundbestimmung dieser Stufe. Indem der Geist frei ist, das Endliche nur ideelles Moment an ihm, so ist er in sich *concret* gesetzt, und indem wir ihn und die Freiheit des Geistes als concret betrachten, so ist dieß der *vernünftige Geist*; der Inhalt macht das Vernünftige des Geistes aus.

Diese Bestimmtheit, die wir so eben sahen, nach Verhältniß des Inhalts, ist formell diese; daß das Natürliche, Endliche nur Zeuge des Geistes sey, nur dienend seiner Manifestation. Hier haben wir die Religion, innerhalb welcher der vernünftige Geist der Inhalt ist.

Der weitere Fortgang ist also, daß die freie Form der Subjectivität, das Bewußtseyn des Göttlichen in der Bestimmung freier Subjectivität unvermischt für sich hervortritt, so weit dieß seyn kann in der ersten freigewordenen Geistigkeit. Daß diese aber für sich allein gewußt wird, oder das Göttliche für sich als Subjectivität bestimmt ist, diese Reinigung ist schon in dem ausgesprochen, was wir gehabt haben. Das Subject ist *ausschließend*, ist das Princip der unendlichen Negativität und läßt, weil es seinem Inhalte nach *allgemein* ist, nichts bestehen neben ihm, was geistlos, bloß natürlich ist, eben so nichts, was nur substantiell, in sich formlos ist. Die Subjectivität ist die *unendliche Form* und als solche läßt sie, so wenig wie die leere, gediegene, unbestimmte *Substantialität*; so wenig auch die Form, die nicht frei ist, d. h. die *äußere*

Natürlichkeit neben ſich beſtehen. Die Grundbeſtimmung iſt, daß Gott gewußt wird, als frei ſich in ſich beſtimmend überhaupt, zwar jetzt noch formell, aber doch ſchon frei in ſich. Erkennen können wir dieß Hervortreten der freien Subjectivität in den Religionen und in den Völkern, denen dieſe Religionen zukommen, vornehmlich daran, ob in den Völkern allgemeine Geſetze, Geſetze der Freiheit, ob Recht und Sittlichkeit die Grundbeſtimmungen ausmachen und die Oberhand haben. Gott, als Subject gewußt, iſt, daß er ſich durch ſich ſelbſt beſtimmt, d. h. daß ſeine Selbſtbeſtimmungen die Geſetze der Freiheit ſind; ſie ſind die Beſtimmungen der Selbſtbeſtimmung, ſo daß der Inhalt nur der Form des freien Selbſtbeſtimmens angehört, womit denn nothwendig verbunden iſt, daß die Geſetze die Freiheit zu ihrem Inhalte haben. Wenn wir dieß ſehen, ſo tritt die Natürlichkeit, die Unmittelbarkeit zurück und in ſich allgemeine Zwecke zeigen ſich, in ſich allgemein, obgleich ſie äußerlich noch ſo unbedeutend ſeyn können oder ihrem Umfange nach noch nicht allgemein ſind, wie der ſittliche Menſch in ſeinem Handeln einen höchſt geringen Umfang dem Inhalte überhaupt nach haben und doch in ſich ſittlich ſeyn kann. Die hellere Sonne des Geiſtes läßt das natürliche Licht erbleichen. Damit treten wir aus dem Kreiſe der Naturreligion heraus. Wir treten zu Göttern, die weſentlich Stifter von Staaten, der Ehe, Stifter des friedlichen Lebens, Erzeuger der Kunſt ſind, die aus ihrem Haupt entſpringt, Götter, die Orakel, Staaten regieren, Recht und Sittlichkeit hervorbringen und ſchützen. Die Völker, deren Selbſtbewußtſeyn dahin gekommen iſt, die Subjectivität als Idealität des Natürlichen zu wiſſen, ſind damit überhaupt in den Kreis der Idealität, in das Reich der Seele und auf den Boden des Geiſterreiches herübergetreten. Das Band der ſinnlichen Anſchauung, des gedankenloſen Irrſals haben ſie von der Stirne geriſſen und den Gedanken, die intellectuelle Sphäre ergriffen, erſchaffen

und im Innern den festen Boden gewonnen. Sie haben das Heiligthum gegründet, das jetzt Festigkeit und Halt für sich hat.

Der Fortgang war bisher der. Von der Begierde fingen wir an, in der Religion der Zauberei, von der Herrschaft, Macht der Begierde über die Natur, nach bloß einzelnem Wollen, das nicht bestimmt ist durch den Gedanken. Das Zweite war die theoretische Bestimmung der Selbstständigkeit der Objectivität, worin denn alle Momente frei und losgelassen wurden, zur Selbstständigkeit kamen. Das Dritte war das theoretische, Selbstbestimmende, das diese losgebundenen Momente wieder in sich bekam, daß das Praktische theoretisch gemacht wird, das Gute, die Selbstbestimmung, endlich die Vermischung der Substantialität und Subjectivität.

Wenn wir nun fragen, wie hat sich die Idee Gottes bisher bestimmt? was ist Gott? was haben wir von ihm erkannt? so besteht dieß in Folgendem.

Nach der abstracten Form des metaphysischen Begriffs haben wir damit angefangen: Gott ist die Einheit des Unendlichen und Endlichen, und das Interesse ging allein darauf, zu sehen, wie die Besonderheit und Bestimmtheit, d. h. das Endliche dem Unendlichen einverleibt sey. Was hat sich nun hierüber bisher ergeben? Gott ist das Unendliche überhaupt, das mit sich Identische, die substantielle Macht; wenn wir zunächst dieß sagen, so ist damit die Endlichkeit noch nicht darin enthalten gesetzt und sie ist zuerst ganz unmittelbar Existenz des Unendlichen, das Selbstbewußtseyn; daß Gott dieß ist, die Unendlichkeit, die substantielle Macht zu seyn, das geht daraus hervor, dieß Bewußtseyn liegt darin, daß die substantielle Macht allein die Wahrheit der endlichen Dinge ist und daß die Wahrheit derselben allein ist, zurückzugehen in die substantielle Einheit. Gott ist also zuerst diese Macht, eine Bestimmung, die als ganz abstract höchst unvollkommen ist. Das Zweite ist, daß Gott die substantielle Macht in sich ist,

ſchlechthin Fürſichſeyn, unterſchieden von der Mannigfaltigkeit des Endlichen; dieß iſt die in ſich reflectirte Subſtantialität und von Gott iſt dieß weſentlich zu faſſen. Mit der in ſich ſeyenden Subſtantialität, die ſich vom Endlichen unterſcheidet, iſt ein höherer Boden vorhanden, aber die Beſtimmung des Endlichen hat damit doch noch nicht das wahrhafte Verhältniß zu der ſubſtantiellen Macht, wodurch dieſe ſelbſt das Unendliche wäre. Dieſe in ſich ſeyende Subſtantialität iſt dann Brahm und das beſtehende Endliche die vielen Götter. Das Dritte iſt, daß das Endliche identiſch geſetzt wird mit der Subſtantialität, ſo daß es von gleichem Umfang ſey, die reine allgemeine Form als Subſtantialität ſelbſt iſt; dieß iſt denn Gott als das Gute.

Geiſtige Subjectivität, bei der wir jetzt angelangt ſind, iſt die ganz freie Macht der Selbſtbeſtimmung, ſo daß dieſe nichts iſt, keinen Inhalt hat als den Begriff, in dieſem Selbſtbeſtimmen ſelbſt iſt nichts als es ſelbſt enthalten. Dieß Selbſtbeſtimmen, dieſer Inhalt iſt dann eben ſo allgemein, unendlich, als die Macht als ſolche. Dieſe allgemeine Macht, die jetzt thätig iſt als Selbſtbeſtimmung, können wir Weisheit nennen. Inſofern wir bei der geiſtigen Subjectivität ſind, ſo ſind wir beim Selbſtbeſtimmen, beim Zweck, und dieſe ſind ſo allgemein als die Macht, es ſind ſo weiſe Zwecke. Zweckbeſtimmung liegt unmittelbar im Begriff der freien Subjectivität. Zweckmäßiges Handeln iſt innere Selbſtbeſtimmung, d. h. eine Beſtimmung durch die Freiheit, durch das Subject, denn innen iſt nichts als dieß, das Subject ſelber.

Dieſe Selbſtbeſtimmung erhält ſich in dem äußeren Daſeyn, das natürliche Seyn gilt nicht mehr in ſeiner Unmittelbarkeit, es iſt der Macht angehörig, für ſie durchſichtig, nicht geltend für ſich. Inſofern ſie ſich äußert, und ſie muß ſich äußern, die Subjectivität muß ſich Realität geben, ſo iſt es die freie Selbſtbeſtimmung allein, die ſich in der Realiſirung

erhält, in dem äußeren Daseyn, in der Natürlichkeit. Im zweckmäßigen Thun kommt also auch nichts heraus, als was schon da ist. Das unmittelbare Daseyn ist dagegen wie ohnmächtiges, nur Form, nur die Weise, wie der Zweck darin vorhanden, und dieser ist das Innere.

Wir finden uns also hier in der Sphäre des Zwecks, und zweckmäßiges Thun ist weises Thun, indem Weisheit ist, nach allgemein geltenden Zwecken zu handeln, und es ist noch kein anderer Inhalt vorhanden, denn es ist die freie Subjectivität, die sich bestimmt.

Der allgemeine Begriff ist hier der der Subjectivität, der Macht, die nach Zwecken handelt, thätig ist. Subjectivität ist thätig seyn überhaupt und der Zweck soll weise seyn, der Zweck soll identisch seyn mit dem Bestimmenden, der unbeschränkten Macht.

1. Zu betrachten ist hier zunächst das Verhältniß des Subjects zu der Natur, den natürlichen Dingen, näher zu dem, was wir früher Substantialität, die nur an sich seyende Macht genannt haben. Diese bleibt ein Inneres, aber die Subjectivität ist die für sich seyende Macht und von der an sich seyenden Macht und ihrer Realität, der Natur, unterschieden. Diese an sich seyende Macht, die Natur, ist nun jetzt heruntergesetzt zu einem Ohnmächtigen, Unselbstständigen für die sich seyende Macht, näher zu einem Mittel; das eigentliche Fürsichbestehen ist den natürlichen Dingen genommen, sie hatten bisher unmittelbare Theilnahme an der Substanz, jetzt in der subjectiven Macht sind sie von der Substantialität geschieden, unterschieden und gesetzt nur als negativ. Die Einheit der subjectiven Macht ist außer ihnen, ist unterschieden von ihnen, sie sind nur Mittel oder Weisen, die nicht mehr sind, als daß sie nur zum Erscheinen dienen, sie sind der Boden des Erscheinens und dem unterworfen, was an ihnen erscheint, sie

ſollen ſich nicht mehr unmittelbar zeigen, ſondern ein Höheres an ihnen, die freie Subjectivität.

2. Welches iſt aber die *nähere Beſtimmung* in Anſehung der Weisheit? ſie iſt zunächſt *unbeſtimmt* nach ihrem Zweck, wir wiſſen noch nicht, worin ſie beſteht, was die Zwecke dieſer Macht ſind, und ſtehen bei der unbeſtimmten Rede von der Weisheit Gottes. Gott iſt weiſe, aber welches ſind ſeine Wege, ſeine Zwecke? Damit geſagt werden könnte, welches ſie ſind, müßten die Zwecke in ihrer Beſtimmtheit ſchon vorhanden ſeyn, d. h. in ihrer Entwickelung als ein Unterſchied von Momenten. Hier haben wir aber nur erſt das *Beſtimmen nach Zwecken überhaupt*.

3. Weil Gott ſchlechthin real iſt, ſo kann es in Anſehung ſeiner nicht bei dieſer Unbeſtimmtheit in der Weisheit bleiben, die Zwecke müſſen beſtimmt ſeyn. Gott iſt erſcheinend, handelnd als Subject, das iſt Hervortreten in das Daſeyn, in die Wirklichkeit. Früher war die Einheit der Unendlichkeit und Endlichkeit nur als unmittelbare, ſo war ſie das erſte, beſte Endliche, Sonne, Berg, Fluß ꝛc. und die Realität war eine unmittelbare. Hier iſt es auch nothwendig, daß Gott da ſey, d. h. daß ſein Zweck ein *beſtimmter* ſey.

In Anſehung der *Realität des Zwecks* iſt nun zweierlei zu bemerken. Das Erſte iſt die Frage, was iſt der Boden, wo dieſer Zweck vorhanden ſeyn kann? Der Zweck als innerer iſt bloß ſubjectiver, iſt nur Gedanke, Vorſtellung; aber Gott iſt als ſubjective Macht nicht bloß das Wollen, die Abſicht ꝛc., ſondern unmittelbar Wirken. Dieſer *Boden* der Realiſation, der Wirklichkeit des Zwecks, iſt das Selbſtbewußtſeyn oder der *endliche Geiſt*. Zweck iſt Beſtimmung überhaupt, wir haben hier nur abſtracte Beſtimmungen, nicht entwickelte. Der Boden für den göttlichen Zweck iſt alſo der endliche Geiſt. Das Weitere, Zweite iſt nun, weil wir uns nur erſt bei der Beſtimmung der Weisheit überhaupt befinden, ſo haben wir für das,

was weise ist, keinen Inhalt, nichts Näheres, der Zweck ist an sich, im Begriff Gottes noch unbestimmt, das Weitere ist, daß der Zweck wirklich werden, realisirt werden muß. Es muß also Bestimmung in ihm seyn; die Bestimmung aber ist noch nicht entwickelt, die Bestimmung als solche, die Entwicklung ist noch nicht im göttlichen Wesen gesetzt, die Bestimmung ist deswegen endlich, äußerlich, ein zufälliger, besonderer Zweck. Er ist, indem er ist, nicht bestimmt in dem göttlichen Begriff, aber indem er es auch ist, ist er zufällig, ganz beschränkter Zweck, oder der Inhalt ist dem göttlichen Begriff äußerlich, von ihm verschiedener Zweck, nicht der an und für sich göttliche Zweck, d. h. Zweck, der entwickelt für sich wäre und in seiner Besonderheit die Bestimmtheit des göttlichen Begriffs ausdrückte.

Die Betrachtung der Naturreligion hat uns in derselben die Güte so allgemein als die Macht gezeigt, aber sie hat überhaupt noch die Bedeutung der substantiellen unmittelbaren Identität mit dem göttlichen Wesen, und alle Dinge sind deswegen gut und lichtvoll. Hier bei der Bestimmung der Subjectivität, der für sich seyenden Macht, hier ist der Zweck unterschieden von dem Begriff und die Bestimmtheit des Zwecks ist eben deswegen nur zufällig, weil die Verschiedenheit noch nicht zurückgenommen ist in den göttlichen Begriff, noch nicht demselben gleich gesetzt ist. Hier haben wir also nur Zwecke, die ihrem Inhalte nach endlich und dem göttlichen Begriff noch nicht angemessen sind; das endliche Selbstbewußtseyn ist so zunächst der Boden der Realisirung derselben. Dieß ist die Grundbestimmung des Standpunkts, auf dem wir uns befinden.

B. Metaphysischer Begriff dieser Sphäre.

Dieß ist die reine abstracte Denkbestimmung, die zu Grunde liegt. Wir abstrahiren noch von der Vorstellung, ebenso von der Nothwendigkeit der Realisirung des Begriffs, die nicht so sehr der Vorstellung angehört, die

vielmehr der Begriff ſelbſt nothwendig macht. Wir haben hier den metaphyſiſchen Begriff in Beziehung auf die Form von Beweiſen des Daſeyns Gottes. Der metaphyſiſche Begriff beſtimmt ſich hier ſo gegen den vorhergehenden, daß bei dieſem von der Einheit des Unendlichen und Endlichen angefangen wurde; das Unendliche war die abſolute Negativität, die Macht an ſich und der Gedanke und das Weſen der erſten Sphäre beſchränkte ſich auf dieſe Beſtimmung der Unendlichkeit. Für uns war in jener Sphäre der Begriff allerdings Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber für dieſe Stufe ſelbſt war das Weſen nur beſtimmt als das Unendliche, dieſes iſt die Grundlage und das Endliche kommt nur zu dieſem Unendlichen hinzu; eben deswegen war die Seite der Beſtimmung eine natürliche, daher war es Naturreligion, weil die Form zum Daſeyn natürliche Exiſtenz bedurfte. Die Naturreligion zeigte zwar auch ſchon die Unangemeſſenheit des unmittelbar Aeußerlichen zum Innerlichen. Im Maaßloſen tritt ſie aus der unmittelbaren Identität des Natürlichen und Abſoluten heraus und zwiſchen das unmittelbare Seyn und zwiſchen das Weſen. Zum Maaßloſen aufgeſpreizt berſtet die Geſtalt, verſchwindet das natürliche Seyn und beginnt das Allgemeine für ſich zu werden. Aber die Unendlichkeit iſt noch nicht immanente Beſtimmung und zu ihrer Darſtellung werden noch Naturgeſtalten äußerlich und unangemeſſen gebraucht. So ſehr das Natürliche im Maaßloſen negativ geſetzt iſt, ſo ſehr iſt es auch poſitiv noch in ſeinem endlichen Seyn gegen das Unendliche. Oder das Maaßloſe, ebenſo als Alles in ihm verſchwebt, eben ſo kraftlos iſt es auch — es iſt der Widerſpruch der Macht und Ohnmacht. Jetzt iſt hingegen das Weſen ſelbſt als Einheit des Unendlichen und Endlichen beſtimmt, als wahrhafte Macht, als in ſich concrete Unendlichkeit, d. h. als die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Das iſt denn, was wir in der Beſtimmung der Weis-

heit haben, sie ist die Macht, die sich in sich bestimmt, und dieß Bestimmen ist die endliche Seite, und so wird denn das Göttliche gewußt, das in sich concret, in sich unendliche Form ist; diese Form ist die Seite des Endlichen an sich, aber hier in die Seite des Unendlichen gesetzt. In der concreten Idealität des Wesens ist jener Widerspruch des Maaßlosen aufgehoben, da das Wesen ein Scheinen seiner für sich, nicht abstractes Fürsichseyn ist. Als die Macht gesetzt ist es die sich unterscheidende absolute Negativität, aber so, daß die Unterschiede aufgehoben, nur ein Schein sind. Mächtig ist das, welches die Seele, die Idee des Andern hat, das der Andere in seiner Unmittelbarkeit nur ist: wer das denkt, was die Andern nur sind, ist ihre Macht. Das Wesen (nicht ein Wesen, oder ein höheres Wesen) d. h. das Allgemeine als absolute Macht, da alle andern Bestimmungen in ihm aufgehoben sind, ist in sich befriedigt und die Totalität, es versucht sich nicht, um zu seyn, an den Naturgegenständen, sondern es hat seine Bestimmtheit in ihm selbst und ist die Totalität seines Scheines.

Weil so die Bestimmung des reinen Gedankens dem Bestimmen des Wesens selbst angehört, so folgt, daß der Fortgang in der Bestimmung nicht mehr bloß auf die natürliche Seite fällt, sondern in das Wesen selbst. Wenn wir also hier drei Stufen finden werden, so sind sie ein Fortgang im metaphysischen Begriff selbst, sie sind Momente in dem Wesen, unterschiedene Gestalten des Begriffs für das religiöse Selbstbewußtseyn dieses Standpunkts. Früher war der Fortgang nur an der äußeren Gestalt, hier ist es ein Fortgang am Begriff selbst. Jetzt ist das göttliche Wesen für sich selbst Wesen und die Unterschiede sind die eigene Reflexion desselben in sich. Wir erhalten so drei Begriffe. Der erste ist die Einheit, der zweite die Nothwendigkeit, der dritte die Zweckmäßigkeit, aber endliche, äußerliche Zweckmäßigkeit.

a. Die Einheit, abſolute Macht, Negativität, die in ſich reflectirt geſetzt iſt, als abſolut für ſich ſeyend, abſolute Subjectivität, ſo daß hier in dieſem Weſen das Sinnliche unmittelbar getilgt iſt. Sie iſt Macht, die für ſich iſt, ſie verträgt nichts Sinnliches, denn dieß iſt das Endliche, noch nicht Aufgenommene, im Unendlichen noch nicht Aufgehobene. Hier wird dieß aber aufgehoben. Dieſe für ſich ſeyende Subjectivität iſt dann der Eine.

b. Die Nothwendigkeit. Der Eine iſt dieſe abſolute Macht, Alles iſt nur als Negatives geſetzt in ihm, dieß iſt der Begriff des Einen. Wenn wir aber ſo ſagen, ſo iſt die Entwickelung nicht geſetzt. Der Eine iſt nur die Form der Einfachheit, die Nothwendigkeit iſt nun der Proceß der Einheit ſelbſt, ſie iſt die Einheit als Bewegung in ſich, es iſt nicht mehr der Eine, ſondern die Einheit. Die Bewegung, die den Begriff ausmacht, iſt die Einheit, die abſolute Nothwendigkeit.

c. Die Zweckmäßigkeit. In der abſoluten Nothwendigkeit iſt die Bewegung geſetzt, die der Eine nur an ſich iſt, der Proceß und dieß iſt, der Proceß der zufälligen Dinge, denn was geſetzt, negirt wird, ſind die zufälligen Dinge. Aber in der Nothwendigkeit iſt nur das Uebergehen, Kommen und Gehen der Dinge geſetzt; nun muß auch geſetzt ſeyn, daß ſie ſeyend ſind und verſchieden erſcheinen von dieſer ihrer Einheit, dieſem ihren Proceß der Nothwendigkeit, ſie müſſen wenigſtens momentan erſcheinen als ſeyend und zugleich als der Macht angehörend, aus der ſie nicht heraustreten. So ſind ſie Mittel überhaupt, und die Einheit iſt dieß, ſich in dieſem Proceß derſelben zu erhalten, ſich zu produciren in dieſen Mitteln. Das iſt die Einheit der Nothwendigkeit ſelbſt, aber als unterſchieden geſetzt von dem ſich Bewegenden, worin ſie ſich erhält, ſo daß ſie das Seyende nur als Negatives hat. So iſt die Einheit Zweck überhaupt.

Diese drei Punkte stellen sich demnach so. Indem das Wesen absolute Negativität ist, so ist es die reine Identität mit sich, das Eine; es ist ebenso die Negativität der Einheit, welche aber mit der Einheit in Beziehung ist und durch dieß Durcheinandersetzen beider sich als Nothwendigkeit erweiset; drittens geht das Eine mit sich selbst zusammen aus der Bezogenheit seiner Unterschiedenheit, welche Einheit jedoch als dieß Zusammengesunkensetzen der Form mit sich einen endlichen Inhalt hat und somit diese in die Formunterschiede als Totalität entwickelnd den Begriff der Zweckmäßigkeit, aber endlicher Zweckmäßigkeit giebt.

Indem gesagt wird, daß dieß die drei metaphysischen Begriffe dreier Religionen sind, muß man sich nicht vorstellen, daß jeder dieser Begriffe nur Einer Religion angehört, vielmehr gehört jede dieser Bestimmungen allen dreien an. Wo Einer das Wesen ist, da ist auch Nothwendigkeit, aber nur an sich, nicht in seiner Bestimmung; ebenso bestimmt sich der Eine nach Zwecken, da er weise ist. Die Nothwendigkeit ist auch Eine und auch die Zweckmäßigkeit ist hier vorhanden, nur fällt sie außerhalb der Nothwendigkeit. Ist die Zweckmäßigkeit die Grundbestimmung, so ist damit auch die Macht für die Zwecke vorhanden und der Zweck selbst ist das Fatum. Der Unterschied ist nur, welche von diesen Bestimmungen des Objects als das Wesen gilt, ob dieß der Eine, oder die Nothwendigkeit, oder die Macht mit ihren Zwecken ist. Der Unterschied ist nur, welches davon als die Grundbestimmung des Wesens für jede Religion gilt.

Was nun näher zu betrachten ist, ist die Form, in der diese Bestimmungen die Gestalt von Beweisen des Daseyns Gottes erhalten haben.

a. Der Begriff des Einen. Es ist hier nicht um den Satz zu thun; Gott ist nur Einer; so ist der Eine nur ein Prädicat von Gott; wir haben das Subject Gott, und

ein Prädicat, außer dem er auch noch andere haben kann. Daß Gott nur Einer ſey, dieß zu beweiſen iſt nicht ſchwer. Das Seyn geht über zum Weſen, dieſes iſt als in ſich reflectirt das, was man oft ein Ens genannt hat, Individuum. Wenn wir ſagen: Gott iſt der Eine, ſo hat dieß einen andern Sinn, als wenn früher geſagt wurde, das Abſolute, das Seyn iſt Eines, τὸ ἕν. Parmenides ſagte ſo: das Sein nur iſt, oder nur das Eine iſt. Dieſes Eine iſt aber nur das abſtracte, nicht in ſich reflectirte Unendliche, und ſo iſt es vielmehr das Maaßloſe und Unmächtige; denn es iſt nur verglichen mit dem unendlich mannigfachen Daſeyn das Unendliche und beſteht nothwendig in dieſer Beziehung. Erſt die Macht als der Eine aufgefaßt iſt in der That das Allgemeine als die Macht geſetzt. Das Eine iſt die Eine Seite und ihr gegenüber ſteht die Mannigfaltigkeit des Weltweſens. Der Eine dagegen iſt die Einzelnheit, das Allgemeine, das in ſich reflectirt iſt, deſſen andere Seite ſelbſt alles Seyn in ſich befaßt, ſo daß daſſelbe in ſeine Einheit zurückgegangen iſt.

Die Reflexion faßt nun die Beſtimmung der Einheit Gottes auf und ſucht dieſelbe zu beweiſen. Dieß giht aber nicht die Form eines Beweiſes vom Daſeyn Gottes. Eines wird unterſchieden vom Subſtrate und das Intereſſe iſt nur die Beſtimmung des Eines-Seyns aufzuzeigen. Die Reflexion fällt darauf, weil Eins überhaupt die Reflexion in ſich iſt.

Dieſe Beſtimmung nun, daß Gott nur Einer iſt, geht zunächſt nur gegen die Vielen überhaupt und in ſo fern auch gegen die andere Form, die wir als die zweite Form auf dieſer Stufe betrachten werden. Die Widerlegung der ſpätern Beſtimmung geht alſo hier voraus. Allerdings iſt dieſe zweite Form in ſich, in der Begriffsbeſtimmung concreter; aber als die Nothwendigkeit iſt das an und für ſich Beſtimmtſeyn nur Sollen, und weil es nur Sollen iſt, ſo iſt es Vielheit, hat es noch nicht die abſolute Reflexion in ſich und fehlt ihm

die Bestimmung Eines zu seyn. Freilich ist auch die Bestimmung des Einen noch einseitig, da sie nur die abstracte Form für sich ist, nicht die als Inhalt entwickelte Form.

Die Entwickelung der Nothwendigkeit dieser Bestimmung des Einen, die Erhebung zu diesem Einen Subjecte als dem Einen, wird nun so geführt, daß das Einssein als Prädicat gefaßt, Gott als Subject vorausgesetzt und nun gezeigt wird, daß die Bestimmung der Vielheit der Voraussetzung jenes Subjects zuwider ist. Das Verhältniß der Vielen kann nun so betrachtet werden, daß sie sich auf einander beziehen: dann berühren sie sich einander und treten sie mit sich in Conflict. Dieser Conflict ist aber unmittelbar die Erscheinung des Widerspruches selbst; denn die unterschiedenen Götter sollen sich nach ihrer Qualität erhalten und hier kommt ihre Endlichkeit zum Vorschein. Insofern Gott als das Allgemeine, das Wesen vorausgesetzt wird, so ist jene Endlichkeit, welche in der Vielheit liegt, dieser Voraussetzung nicht angemessen.

Bei endlichen Dingen stellen wir uns zwar vor, daß Substanzen in Conflict seyn können, ohne ihre Selbstständigkeit zu verlieren. Es scheint dann, daß sie nur ihre Oberfläche in den Conflict hinausschicken und sich selbst dahinter erhalten. Es wird demnach zwischen dem Innern und zwischen den Beziehungen des Subjects, der Substanz auf Andere unterschieden und die Substanz als passiv betrachtet, unbeschadet ihrer sonstigen Activität. Diese Unterscheidung ist jedoch unbegründet. Was die Vielen sind an Inhalt und an Macht, sind sie nur im Gegensatz, ihr Reflectirtseyn in sich ist nur das Inhaltsleere: sind sie daher auch der Form nach selbstständig, so sind sie doch dem Inhalte nach endlich und dieser erliegt derselben Dialektik, der das endliche Seyn unterliegt. Gegen die Voraussetzung der absoluten Macht, der allgemeinen Negativität alles Seyenden verschwindet daher die Vielheit sol-

cher formell endlichen unmittelbar. In der Vorausſetzung des Allgemeinen liegt ſogleich dieſes, daß Form und Inhalt nicht ſo getrennt ſeyn können, daß dem einen eine Qualität zukomme, die dem andern fehle. Durch ihre Qualitäten heben alſo die Götter unmittelbar einander auf.

Die Vielheit wird dann aber auch im Sinne der bloßen Verſchiedenheit genommen, die ſich nicht berührt. So ſpricht man von einer Vielheit der Welten, die nicht in Conflict und in Widerſpruch mit einander kommen. Die Vorſtellung hängt hartnäckig daran, in der Meinung, man könne eine ſolche Vorausſetzung nicht widerlegen, weil in ihr kein Widerſpruch liege. Es iſt aber überhaupt eine der gewöhnlichen ſchlechten Reflexionsformen: man könne ſich Etwas vorſtellen. Vorſtellen freilich kann man ſich Alles und daſſelbe als möglich auffaſſen; das will aber gar nichts ſagen. Fragt man nun, worin die Verſchiedenheit beſtehe, und wird geantwortet, eines ſey ſo mächtig als das andere, keines ſoll Qualitäten haben, die nicht das andere auch habe, ſo iſt die Verſchiedenheit ein leerer Ausdruck. Die Verſchiedenheit muß nothwendig ſogleich zu beſtimmter Verſchiedenheit fortgehen, ſo mangelt dann für unſre Reflexion dem einen, was dem andern eigen iſt, aber nur für unſre Reflexion. Auch der Stein iſt für unſre Reflexion nicht ſo vollkommen als die Pflanze, dem Steine aber für ihn ſelbſt mangelt nichts, er fühlt und weiß von ſeinem Mangel nichts. Eben jene Verſchiedenheit iſt nur eine Vorſtellung für unſre Reflexion.

So räſonnirt alſo die Reflexion und ihr Räſonnement iſt richtig, allein eben ſo ſehr zugleich unangemeſſen. Das Allgemeine das Weſen wird als Macht vorausgeſetzt und es wird gefragt, ob ihm das Prädicat des Einen zukomme. Die Beſtimmung des Einen fällt jedoch ſchon mit der Vorausſetzung zuſammen, denn die abſolute Macht iſt unmittelbar in der Beſtimmung der Einzelnheit oder des

Einen. Der Beweis ist also ganz richtig, aber überflüssig und es ist dabei übersehen, daß die absolute Macht selbst schon in der Bestimmung des Einen ist. Prädicate von Gott zu beweisen ist überhaupt nicht Sache des Begriffs, auf diese Weise wird Gott nicht philosophisch erkannt.

Was aber in der That der wahre Sinn dieses Begriffs ist, das liegt nicht darin, daß Gott Einer ist, sondern daß der Eine Gott ist, so daß der Eine dieß Wesen erschöpft, nicht ein Prädicat ist. So ist es nicht eine Bestimmung neben andern, sondern eine solche, die das Wesen erfüllt, in dem Sinn der absoluten Macht als Subjectivität, als in sich reflectirt. Gott ist so selbst diese Bewegung des Subjects von sich aus auf sich zurück, die Selbstbestimmung seiner als des Einen, so, daß Subject und Prädikat dasselbe sind, diese Bewegung in einander, und daß nichts dazwischen liegen bleibt. Zur Form, diesen Begriff als Vermittelung darzustellen, worin der Begriff erschiene als ein Beweis vom Daseyn Gottes, dazu ist er nicht geeignet, denn das, wovon wir ausgehen, um zur Bestimmung des Einen zu kommen, ist das Unendliche, die absolute Negativität, der Eine ist nur die Bestimmung, welche hinzukommt, daß dieß die in sich reflectirte Subjectivität ist. Die Bewegung geht so zu sagen nur innerhalb des Ansichseyns am Unendlichen vor, es ist also nicht die Vermittelung die Gestalt, wie wir sie hier zu betrachten haben. Wir können zwar sagen, es ist ein Fortgang vom Unendlichen zur in sich bestimmten Subjectivität, aber der Anfang ist das Unendliche, dieß Unendliche aber als die absolute Negativität ist das in sich reflectirte Subject, in dem alles Viele aufgehoben ist. Wenn wir die Vermittelung näher betrachten wollten, so gingen wir von einem Gedanken aus, und es wäre als Gedanke gefaßt der Begriff an und für sich, von dem wir ausgingen zum Anderen, zum Seyn. Aber vom Begriff können wir hier noch nicht anfangen, denn diese Form des Anfangs

giebt einen anderen Beweis von dem Daſeyn Gottes, der der chriſtlichen Religion angehört und nicht dieſer Religion. Der Eine iſt noch nicht als Begriff geſetzt, noch nicht als Begriff für uns; das Wahrhafte, in ſich concret Geſetzte, wie in der chriſtlichen Religion, iſt hier noch nicht vorhanden.

Indem das Abſolute ſo als der Eine und als die Macht beſtimmt iſt, ſo iſt das Selbſtbewußtſeyn nur Schein deſſelben: es iſt ein ſolches wohl, für welches das Abſolute ſich manifeſtirt und zu dem es ein poſitives Verhältniß hat; denn die Reflexion der Macht in ſich iſt unmittelbar Abſtoßen und dieß iſt das Selbſtbewußtſeyn. Alſo die Perſönlichkeit, das Selbſtbewußtſeyn beginnt hier zu gelten, aber nur noch in abſtracter Beſtimmung, ſo daß das Selbſtbewußtſeyn nach ſeinem concreten Gehalte ſich nur als Schein weiß. Es iſt unfrei, ohne Breite in ſich, ohne Spielraum, Herz und Geiſt ſind verengt, ſein Gefühl beſteht nur darin, den Herrn zu fühlen, ſein Daſeyn und ſein Glück hat es nur in dieſer engen Befangenheit. Wenn ſomit auch der Unterſchied hervorgebrochen iſt, ſo iſt er doch nur gebunden, nicht wirklich los, nicht frei gelaſſen, das Selbſtbewußtſeyn concentrirt ſich nur in dieſen Einen Punkt und es weiß ſich zwar als weſentlich (es wird nicht ertödtet wie im Brahm) aber zugleich iſt es das Unweſentliche am Weſen.

b. Die Nothwendigkeit iſt das, was ſelbſt als Vermittelung geſetzt iſt, deswegen iſt hier eine Vermittelung für das Selbſtbewußtſeyn. Die Nothwendigkeit iſt Bewegung, Proceß an ſich, daß das Zufällige der Dinge, der Welt beſtimmt iſt als zufällig und dieß ſich an ihm ſelbſt aufhebt zur Nothwendigkeit. Indem in einer Religion das abſolute Weſen als Nothwendigkeit angeſchaut, gewußt, verehrt wird, ſo iſt damit dieſer Proceß vorhanden. Es könnte ſcheinen, als ob wir dieſen Uebergang ſchon beim Fortgang des Endlichen zum Unendlichen geſehen haben, die Wahrheit des Endlichen war das Unendliche, das Aufheben des Endlichen an ihm ſelbſt zum

Unendlichen, so geht denn auch das Zufällige zurück in die Nothwendigkeit. Ob wir die Bestimmung des Fortgangs des Endlichen zum Unendlichen oder des Zufälligen zur Nothwendigkeit haben, dieser Unterschied scheint in Bezug auf den Fortgang kein wesentlicher zu seyn. In der That haben beide dieselbe Grundbestimmung, das ist also einerseits richtig; auf der andern Seite ist aber der Unterschied concreter, als der der früheren Form des Processes. Wenn wir nämlich vom Endlichen anfangen, so heißt das Ding so, aber der erste Anfang ist, daß es gilt, daß es ist als seyend, oder wir nehmen es zuerst in affirmativer, positiver Form. Sein Ende liegt zwar in ihm, aber es hat zugleich noch unmittelbares Seyn. Zufällig ist schon concreter, das Zufällige kann seyn oder auch nicht seyn, zufällig ist das Wirkliche, was eben so gut Möglichkeit ist, dessen Seyn den Werth des Nichtseyns hat. Am Zufälligen ist so die Negation seiner selbst gesetzt, es ist so ein Uebergang vom Seyn ins Nichts, es ist wie das Endliche in sich negativ, aber da es auch Nichtseyn ist, so ist es der Uebergang auch vom Nichtseyn in Seyn. Die Bestimmung der Zufälligkeit ist also viel reicher, concreter, als die des Endlichen. Die Wahrheit der Zufälligkeit ist die Nothwendigkeit, dieß ist ein Daseyn, vermittelt durch sein Nichtseyn mit sich selbst. Wirklichkeit ist solches Daseyn, bei dem der Proceß innerhalb seiner selbst eingeschlossen ist, das durch sich selbst mit sich selbst zusammengeht.

Bei der Nothwendigkeit ist aber zu unterscheiden:

1. Die äußere Nothwendigkeit ist eigentlich zufällige Nothwendigkeit. Wenn eine Wirkung abhängig ist von Ursachen, so ist sie nothwendig, wenn diese oder jene Umstände concurriren, so muß dieses oder jenes herauskommen. Allein Umstände, die dieß veranlassen, sind unmittelbar, und da auf diesem Standpunkt unmittelbares Seyn nur den Werth der Möglichkeit hat, so sind die Umstände solche, die seyn kön-

nen oder auch nicht, ſo iſt die Nothwendigkeit relativ, verhält ſich ſo zu den Umſtänden, die den Anfang machen, die ſo unmittelbar und zufällig ſind. Dieß iſt die äußere Nothwendigkeit, die nicht mehr Werth hat als die Zufälligkeit. Man kann äußere Nothwendigkeit beweiſen, ſo daß dies oder jenes nothwendig iſt, aber die Umſtände ſind immer zufällig, können ſeyn, auch nicht. Ein Ziegel fällt vom Dache und erſchlägt einen Menſchen, das Herunterfallen, das Zuſammenkommen kann ſeyn oder auch nicht, iſt zufällig. In dieſer äußeren Nothwendigkeit iſt nur das Reſultat nothwendig, die Umſtände ſind zufällig. Dieſe, die bedingenden Urſachen und die Reſultate, ſind deshalb verſchieden. Das Eine iſt beſtimmt als zufällig, das Andere als nothwendig, dieß iſt der Unterſchied abſtract; aber es iſt auch ein concreter Unterſchied, es kommt etwas anderes heraus, als geſetzt war, da die Formen verſchieden ſind, ſo iſt der Inhalt beider Seiten verſchieden: der Ziegel fällt zufällig, der erſchlagene Menſch, dies concrete Subject, der Tod deſſelben und jenes Herunterfallen iſt ganz heterogen, vollkommen verſchiedenen Inhalts, es kommt etwas ganz Anderes heraus als Reſultat, was geſetzt iſt. Wenn man ſo die Lebendigkeit nach den Bedingungen der äußern Nothwendigkeit betrachtet, als Reſultat der Erde, Wärme, des Lichts, der Luft, Feuchtigkeit ꝛc., als Erzeugniß dieſer Umſtände, ſo iſt dieß nach dem Verhältniß der äußern Nothwendigkeit geſprochen. Sie iſt wohl zu unterſcheiden von der wahrhaften inneren Nothwendigkeit.

2. Die innere Nothwendigkeit iſt nämlich dieß, daß Alles, was als Urſache, Veranlaſſung, Gelegenheit vorausgeſetzt iſt und unterſchieden wird, und das Reſultat Einem angehört; die Nothwendigkeit macht Eine Einheit zuſammen aus. Was in dieſer Nothwendigkeit geſchieht, iſt ſo, daß nicht etwas Anderes aus Vorausſetzungen reſultirt, ſondern der Proceß iſt nur der, daß das, was vorausgeſetzt iſt, auch im Reſultat hervor-

kommt, mit sich selbst zusammengeht, sich selbst findet; oder daß die beiden Momente des unmittelbaren Daseyns und des Gesetztwerdens als Ein Moment gesetzt sind. In der äußern Nothwendigkeit ist Zufälligkeit wesentlich oder unmittelbares Daseyn, das, was ist, ist nicht als Gesetztes, die Bedingungen gehören nicht der Einheit an, sie sind unmittelbar; und das Resultat ist nur Gesetztes nicht Seyn. Die Wirkung ist das Gesetzte, die Ursache das Ursprüngliche. In der wahrhaften Nothwendigkeit ist dies eine Einheit, die Umstände sind, sind aber nicht nur, sondern sind auch gesetzte durch die Einheit, sind in der That zufällig, aber an ihnen selbst; daß sie sich aufheben, die Negation ihres Seyns ist die Einheit der Nothwendigkeit, so daß ihr Seyn ein an sich negirtes ist. — Das Resultat ist dann nicht nur Resultat, oder nur Gesetztes, sondern es kommt ihm eben so das Seyn zu. Die Nothwendigkeit ist also das Setzen der Bedingungen; sie sind selbst gesetzt durch die Einheit, das Resultat ist auch ein gesetztes und zwar durch die Reflexion, durch den Proceß, durch die Reflexion der Einheit in sich selbst, diese Einheit aber ist denn das Seyn des Resultats. So geht in der Nothwendigkeit das, was geschieht, nur mit sich selbst zusammen. Die Einheit wirft sich hinaus, zerstreut sich in Umständen, die zufällig zu sein scheinen, die Einheit wirft ihre Bedingungen selbst hinaus, als unverdächtig, als gleichgültige Steine, die unmittelbar erscheinen, keinen Verdacht erregen. Das Zweite ist, daß sie gesetzt sind, nicht sich angehören, sondern einem Anderen, ihrem Resultat. So sind sie gebrochen in sich selbst, und die Manifestation ihres Gesetztseyns ist ihr sich Aufheben, das Hervorgehen eines Anderen, des Resultats, das aber nur ein Anderes scheint gegen ihre zerstreute Existenz. Der Inhalt aber ist der eine; das, was sie an sich sind, ist das Resultat, nur die Art und Weise der Erscheinung ist verändert. Das Resultat ist die Sammlung dessen, was die

Umſtände enthalten, und Manifeſtation deſſen als Geſtalt. Das Leben iſt es, was ſo ſich ſeine Bedingungen, Reizmittel, Regungen hinauswirft, da ſehen ſie nicht aus wie Leben, ſondern das Innere, das Anſich erſcheint erſt im Reſultat. Nothwendigkeit iſt alſo der Proceß, daß das Reſultat nnd die Vorausſetzung nur der Form nach unterſchieden ſind.

Wenn wir nun dieſe Form betrachten, wie die Nothwendigkeit die Geſtalt von Beweiſen des Daſeyns Gottes erhalten hat, ſo ſehen wir, daß der Inhalt der wahre Begriff iſt: die Nothwendigkeit iſt die Wahrheit der zufälligen Welt. Die näheren Entwickelungen gehören der Logik an. Der Begriff Gottes iſt die abſolute Nothwendigkeit; es iſt dieß ein nothwendiger, weſentlicher Standpunkt, nicht der höchſte, wahrhafte, aber ein ſolcher, aus dem der höhere hervorgeht und der eine Bedingung des höheren Begriffs iſt, welcher ihn ſich vorausſetzt. Alſo das Abſolute iſt die Nothwendigkeit. Der Begriff der abſoluten Nothwendigkeit entſpricht noch nicht der Idee, die wir von Gott haben müſſen, die aber als Vorſtellung vorauszuſetzen iſt. Der höhere Begriff hat ſich ſelbſt zu begreifen. Dieß iſt ein Mangel bei dieſem Beweiſe des Daſeyns Gottes. Was nun die Form anbetrifft in Bezug auf die abſolute Nothwendigkeit, ſo iſt es der bekannte kosmologiſche Beweis und heißt einfach ſo: die zufälligen Dinge ſetzen eine abſolut nothwendige Urſache voraus, nun giebt es zufällige Dinge, ich und die Welt ſind, alſo iſt eine abſolut nothwendige Urſache.

Das Mangelhafte in dieſem Beweis zeigt ſich leicht. Der Oberſatz heißt; die zufälligen Dinge ſetzen eine abſolut nothwendige Urſache voraus; dieſer Satz iſt allgemein ganz richtig und drückt den Zuſammenhang von zufällig und nothwendig aus, und um ſonſtige Mäkeleien zu entfernen, braucht man nicht zu ſagen, ſie ſetzen eine abſolut nothwendige Urſache voraus, denn dies iſt ein Verhältniß endlicher Dinge, man kann ſagen, ſie ſetzen das abſolut Nothwendige voraus,

so daß dieses als Subject vorgestellt ist. Der Satz enthält dann näher einen Widerspruch gegen die äußere Nothwendigkeit. Die zufälligen Dinge haben Ursachen, sind nothwendig, das, wodurch sie so sind, kann selber nur zufällig seyn, so wird man von der Ursache weiter geschickt zu zufälligen Dingen in unendlicher Progression. Der Satz schneidet dieß ab und hat so vollkommen Recht. Ein nur zufällig Nothwendiges, wäre keine Nothwendigkeit überhaupt, die reale Nothwendigkeit ist diesem Satz entgegengesetzt. Der Zusammenhang ist im Allgemeinen auch richtig, die zufälligen Dinge setzen voraus absolute Nothwendigkeit, aber die Art des Zusammenhangs ist unvollständig, die Verbindung ist als voraussetzend, erfordernd bestimmt. Dieß ist ein Zusammenhang der unbefangenen Reflexion, er enthält dieß, daß die zufälligen Dinge so auf eine Seite gestellt werden und die Nothwendigkeit auf die andere Seite, daß übergegangen wird von Einem zum Andern, beide Seiten fest gegeneinander sind. Durch die Festigkeit dieses Seyns werden die zufälligen Dinge Bedingungen des Seyns der Nothwendigkeit. Dieß spricht sich im Untersatz noch deutlicher aus: es giebt zufällige Dinge, folglich ist eine absolut nothwendige Ursache. Indem der Zusammenhang so gemacht wird, daß ein Seyendes das Andere bedingt, so liegt darin, als ob die zufälligen Dinge bedingten die absolute Nothwendigkeit; Eins bedingt das Andere, und so erscheint die Nothwendigkeit als vorausgesetzt, bedingt von den zufälligen Dingen. Die absolute Nothwendigkeit wird dadurch in Abhängigkeit gesetzt, so daß die zufälligen Dinge außerhalb ihrer bleiben.

Der wahrhafte Zusammenhang ist der, die zufälligen Dinge sind, aber ihr Seyn hat nur den Werth der Möglichkeit, sie sind und fallen, sind selbst nur vorausgesetzt durch den Proceß der Einheit, ihr erstes Moment ist das Gesetztwerden mit dem Schein des unmittelbaren Daseyns, das zweite ist, daß sie negirt werden, daß sie also wesentlich

gefaßt werden als Erſcheinung. Im Proceß ſind ſie weſentliche Momente, und ſo kann man ſagen, daß ſie weſentliche Bedingung der abſoluten Nothwendigkeit ſind. In der endlichen Welt fängt man wohl von ſolchem Unmittelbaren an, in der wahrhaften iſt die äußere Nothwendigkeit nur dieſe Erſcheinung und das Unmittelbare iſt nur Geſetztes. Dieß iſt das Mangelhafte an dieſer Art der Vermittelungen, die als Beweiſe des Daſeyns Gottes gelten. Der Inhalt iſt der wahrhafte, daß das Abſolute erkannt werden muß als die abſolute Nothwendigkeit.

3. Endlich die abſolute Nothwendigkeit iſt, und enthält an ihr ſelbſt die Freiheit: denn eben iſt ſie das Zuſammengehen ihrer mit ſich ſelbſt; ſie iſt ſchlechthin für ſich, hängt nicht von Anderem ab, ihr Wirken iſt das freie, nur das Zuſammengehen mit ſich ſelbſt, ihr Proceß iſt nur der des Sichſelbſtfindens, dieß iſt aber die Freiheit. An ſich iſt die Nothwendigkeit frei, nur der Schein macht den Unterſchied aus. Wir ſehen dieß bei der Strafe. Die Strafe kommt als Uebel an den Menſchen, als Gewalt, fremde Macht, in der er ſich nicht ſelbſt findet, als äußere Nothwendigkeit, als ein Aeußeres, das ſich an ihn macht, und es kommt ein Anderes heraus, als das, was er gethan hat, es folgt die Strafe ſeiner Handlung, aber ſie iſt ein Anderes, als was er gewollt hat. Erkennt aber der Menſch die Strafe als gerecht, ſo iſt ſie die Folge und das Geſetz ſeines eigenen Willens, welches in ſeiner Handlung ſelbſt liegt; es iſt die Vernünftigkeit ſeiner Handlung, die an ihn kommt mit dem Schein eines Anderen, er erleidet keine Gewalt, er trägt ſeine eigene That, fühlt ſich frei darin, ſein Eigenes kommt an ihn, das Recht, das Vernünftige in ſeiner That. Die Nothwendigkeit enthält aber nur an ſich die Freiheit; dieß iſt ein weſentlicher Umſtand, ſie iſt nur formelle Freiheit, ſubjektive Freiheit; das liegt darin, daß die Nothwendigkeit noch keinen Inhalt in ſich hat.

Indem die Nothwendigkeit das einfache Zusammengehen mit ihr selber ist, so ist sie die Freiheit. Wir verlangen bei ihr Bewegung, Umstände ꝛc. Dieß ist die Seite der Vermittelung, aber indem wir sagen, dieß ist nothwendig, so ist dieß eine Einheit; was nothwendig ist, das ist, dies ist der einfache Ausdruck, das Resultat, in welches der Proceß zusammen gegangen ist. Es ist die einfache Beziehung auf sich selbst, das sich selbst Finden, die Nothwendigkeit ist das Freieste, sie ist durch Nichts bestimmt, beschränkt, alle Vermittelungen sind wieder darin aufgehoben. Die Nothwendigkeit ist die Vermittelung, die sich selbst aufgiebt, sie ist an sich die Freiheit. Die Gesinnung, sich der Nothwendigkeit zu unterwerfen, wie sie bei den Griechen war und bei den Muhamedanern noch ist, hält wohl in sich die Freiheit, aber es ist nur die ansichseyende formelle Freiheit; vor der Nothwendigkeit gilt kein Inhalt, kein Vorsatz, keine Bestimmtheit und darin besteht noch ihr Mangel.

Die Nothwendigkeit nach ihrem höheren Begriff, die reale Nothwendigkeit ist denn eben die Freiheit als solche, der Begriff als solcher, oder näher bestimmt der Zweck. Die Nothwendigkeit ist nämlich inhaltslos oder es ist der Unterschied nicht gesetzt, der in ihr enthalten ist, sie ist der Proceß, den wir gesehen haben, nämlich das bloße Werden, was Unterschiedenheiten nur enthalten soll, und was also in ihm enthalten ist, ist zwar der Unterschied, der aber noch nicht gesetzt ist. Sie ist das mit sich Zusammengehen, zwar nur durch Vermittelung und damit ist Unterschiedenheit überhaupt gesetzt; sie ist zunächst noch abstracte Selbstbestimmung, die Bestimmtheit, Besonderung soll überhaupt nur seyn, damit die Bestimmtheit wirklich sey, dazu gehört, daß die Besonderung und der Unterschied im Zusammengehen mit sich als aushaltend gegen das Uebergehen im Proceß als sich erhaltend in der Nothwendigkeit gesetzt sey. Es ist Bestimmtheit zu setzen, diese ist denn

das, was mit ſich zuſammengeht, es iſt der Inhalt, der ſich erhält. Dieß Zuſammengehen ſo beſtimmt als Inhalt, der ſich erhält, iſt Zweck.

Es ſind bei dieſer Beſtimmtheit in dem Proceß des Zuſammengehens die beiden Formen der Beſtimmtheit zu bemerken. Die Beſtimmtheit iſt als ſich erhaltender Inhalt, der durch den Proceß geht, ohne ſich zu verändern, im Uebergehen ſich ſelbſt gleich bleibt. Sodann die Beſtimmtheit der Form, dieſe hat hier die Geſtalt von Subject und Object. Der Inhalt iſt zunächſt Subjectivität und der Proceß iſt, daß er ſich realiſirt in der Form der Objectivität; dieſer realiſirte Zweck iſt Zweck, der Inhalt bleibt, was er war, iſt ſubjectiv, aber zugleich auch objectiv.

c. Damit ſind wir zur Zweckmäßigkeit gekommen; im Zweck beginnt das Daſeyn des Begriffs überhaupt, das Freie exiſtirend als Freies, es iſt das bei ſich ſelbſt Seyende, das ſich Erhaltende, näher das Subject. Das Subject beſtimmt ſich in ſich; dieſe Beſtimmung iſt einer Seits Inhalt und das Subject iſt frei darin, iſt bei ſich ſelbſt, iſt frei von dem Inhalt, es iſt ſein Inhalt und er gilt nur, inſofern es ihn gelten laſſen will. Dies iſt der Begriff überhaupt.

Das Subject realiſirt aber auch den Begriff. Die Beſonderheit iſt zunächſt die einfache, innerhalb des Begriffs gehaltene, in der Form des Beiſichſeyns und des Inſichzurückgegangenſeyns. Dieſe Subjectivität iſt, obwohl Totalität, doch zugleich einſeitig nur ſubjectiv, nur ein Moment der ganzen Form. Dieß iſt die Beſtimmung, daß der Inhalt nur in der Form der Gleichheit des Zuſammengehens mit ſich ſelbſt geſetzt iſt. Dieſe Form des Mitſichzuſammengehens iſt einfache Form der Identität mit ſich und das Subject iſt die Totalität des Beiſichſelbſtſeyns. Für das Subject iſt aber die Beſtimmung, einen Zweck zu haben, der Totalität zuwider, und das Subject will daher dieſe Form aufheben und den Zweck realiſiren,

aber der realisirte Zweck ist dem Subject angehörig bleibend, es hat zugleich sich selbst darin, sich hat es objectivirt, es hat sich aus der Einfachheit entlassen, zugleich aber in der Mannigfaltigkeit erhalten. Dieß ist der Begriff der Zweckmäßigkeit.

Es ist nun die Welt als zweckmäßig zu betrachten. Wir haben vorhin die Bestimmung gehabt, daß die Dinge zufällig sind, die höhere Bestimmung ist die teleologische Betrachtung der Welt, der Gedanke ihrer Zweckmäßigkeit. Man kann die erstere Bestimmung zugeben, aber doch anstehen, ob man die Dinge als zweckmäßig betrachten soll, einige als Zwecke, gegen welche sich andere Dinge als die Mittel verhalten, und es kann behauptet werden, was als Zweck erscheine, sey nur in äußeren Umständen mechanisch hervorgebracht. Hier fängt nämlich feste Bestimmung an, der Zweck erhält sich im Proceß, er fängt an und endet, er ist ein Festes, was dem Proceß entnommen ist, hat seinen Grund im Subject. Der Gegensatz ist also der, ob man stehen bleiben soll bei dem Gesichtspunkt des Bestimmtseyns der Dinge durch andere, d. h. bei ihrer Zufälligkeit, bei der äußeren Nothwendigkeit oder bei dem Zwecke. Wir bemerkten schon früher, äußere Nothwendigkeit ist dem Zweck gegenüber, ist Gesetztseyn durch Anderes; die Concurrenz der Umstände ist das Erzeugende, es kommt etwas Anderes heraus; der Zweck ist dagegen das Bleibende, Treibende, Thätige, sich Realisirende. Der Begriff der äußeren Nothwendigkeit und der Zweckmäßigkeit stehen gegeneinander.

Wir haben gesehen, daß die äußere Nothwendigkeit zurückgeht in die absolute Nothwendigkeit, die ihre Wahrheit ist, diese ist an sich Freiheit, und was an sich ist, muß gesetzt seyn. Diese Bestimmung erscheint als Subjectivität und Objectivität, und so haben wir Zweck. Also muß man sagen, insofern Dinge für uns sind im unmittelbaren Bewußtsein, reflectirten Bewußtseyn, so sind sie als zweckmäßig, als Zweck in sich habend, zu bestimmen. Die teleologische Betrachtung ist eine wesentliche.

Aber dieſe Betrachtung hat ſogleich einen Unterſchied in ſich, den von innerer und äußerer Zweckmäßigkeit, und die innere kann auch ſelbſt wieder ihrem Inhalte nach eine endliche Zweckmäßigkeit ſeyn, und ſo fällt ſie dann wieder in das Verhältniß von äußerer Zweckmäßigkeit.

1. Die äußere Zweckmäßigkeit. Es iſt ein Zweck auf irgend eine Weiſe geſetzt und er ſoll realiſirt werden; inſofern nun das Subject ein Endliches iſt mit ſeinen Zwecken, ein unmittelbares Daſeyn, ſo hat es die andere Beſtimmung der Realiſation außer ihm. Es iſt einer Seits unmittelbar, ſo iſt das Subject mit ſeinen Zwecken unmittelbar und die Seite der Realiſation iſt eine äußere, d. h. die Realiſation iſt als Material geſetzt, was von Außen her vorgefunden wird und dazu dient, um den Zweck zu realiſiren. Es iſt zwar nur Mittel gegen den Zweck, dieſer iſt das Sicherhaltende, Feſte; das Andersſeyn, die Seite der Realität, das Material iſt gegen den feſten Zweck ein Nichtſelbſtſtändiges, Nichtfürſichſeyendes, nur ein Mittel, das keine Seele in ſich hat; der Zweck iſt außer ihm und es wird ihm erſt eingebildet durch die Thätigkeit des Subjects, das ſich in dem Material realiſirt. Die äußere Zweckmäßigkeit hat ſo unſelbſtſtändige Objectivität außer ihm, gegen die das Subject mit ſeinen Zwecken das Feſte iſt. Das Material kann nicht Widerſtand leiſten, iſt nur Mittel für den Zweck, der ſich darin realiſirt, der realiſirte Zweck iſt ebenſo ſelbſt nur äußerliche Form an dem Materiellen, denn dieß iſt ein unmittelbar Vorgefundenes, alſo unſelbſtſtändig, aber auch ſelbſtſtändig; in der Verbindung bleiben beide alſo, Zweck und Mittel, einander äußerlich. Holz und Steine ſind Mittel, der realiſirte Zweck ſind ebenſo Holz und Steine, die eine gewiſſe Form bekommen haben, das Material iſt dem Zweck doch noch ein Aeußeres.

2. Die innere Zweckmäßigkeit iſt die, die ihre Mittel an ihr ſelbſt hat. So iſt das Lebendige Selbſtzweck, macht

ſich ſelbſt zum Zweck und was Zweck iſt, iſt hier auch Mittel. Das Lebendige iſt dieſe einfache Innerlichkeit, die ſich ſelbſt realiſirt in ihren Gliedern, der gegliederte Organismus. Indem das Subject ſich in ſich hervorbringt, hat es den Zweck, an ihm ſelbſt ſein Mittel zu haben. Jedes Glied iſt, erhält ſich und iſt Mittel, die anderen hervorzubringen und zu erhalten, es wird aufgezehrt und zehrt auf; dieſe Form, nicht die materiellen Theilchen, bleibt und erhält ſich in dieſem Proceß. Das Lebendige iſt ſo Zweck an ihm ſelber.

Aber es tritt nun ein, daß der Selbſtzweck zugleich im Verhältniß äußerer Zweckmäßigkeit iſt. Das organiſche Leben verhält ſich zur unorganiſchen Natur, findet darin ſeine Mittel, wodurch es ſich erhält, und dieſe Mittel exiſtiren ſelbſtſtändig gegen daſſelbe. So hat die innere Zweckmäßigkeit auch das Verhältniß äußerer. Das Leben kann die Mittel aſſimiliren, aber ſie ſind vorgefunden, nicht geſetzt durch daſſelbe ſelbſt. Seine eigenen Organe kann das Leben hervorbringen, aber nicht die Mittel.

Hier ſind wir im Felde der endlichen Zweckmäßigkeit, die abſolute werden wir ſpäter haben.

Die teleologiſche Weltbetrachtung enthält nun die verſchiedenen Formen des Zwecks überhaupt. Es ſind feſte Zwecke und Mittel, und auch der Selbſtzweck iſt nur endlich, abhängig, bedürftig in Abſicht ſeiner Mittel. Dieſe Zweckmäßigkeit iſt inſofern endlich, die Endlichkeit iſt zunächſt in dieſem Verhältniß der Aeußerlichkeit das Mittel, das Material; der Zweck kann nicht beſtehen ohne dieſe Mittel und wiederum nicht ohne daß ſie die ohnmächtigen ſind gegen den Zweck.

3. Die nächſte Wahrheit dieſes Verhältniſſes von Zweck und Mittel iſt die allgemeine Macht, wodurch die Mittel an ſich vorhanden ſind für den Zweck. Auf dem Standpunkt der Zweckmäßigkeit haben die Dinge, die Zwecke ſind, die Macht ſich zu realiſiren, aber nicht die Macht die Mittel zu

ſetzen, der Zweck und das Material, beide erſcheinen als gleichgültig gegeneinander, beide als unmittelbar daſeyend, die Mittel als vorgefunden für den Zweck. Das Anſich derſelben iſt nun nothwendig die Macht, die den Zweck, den Selbſtzweck in Einer Einheit mit den Mitteln ſetzt und um die bisher betrachtete Endlichkeit des Verhältniſſes aufzuheben, muß nun hinzukommen, daß das Ganze des Proceſſes an der innern Zweckmäßigkeit erſcheine. Das Lebendige hat Zwecke in ihm ſelbſt, Mittel und Material an ſeiner Exiſtenz, es exiſtirt als die Macht der Mittel und ſeines Materials. Dieß iſt zunächſt nur an dem lebendigen Individuum vorhanden. Es hat an ſeinen Organen die Mittel, und das Material iſt es denn auch ſelbſt. Dieſe Mittel ſind durchdrungen von dem Zweck, nicht ſelbſtſtändig für ſich, können nicht exiſtiren ohne die Seele, ohne die lebendige Einheit des Körpers, wozu ſie gehören. Dieſes iſt nun zu ſetzen als Allgemeines, d. h. daß die Mittel und Materialien, die als zufällige Exiſtenzen gegen das, was der Zweck an ſich iſt, erſcheinen, daß dieſe in der That ſeiner Macht unterworfen ſind, und ihre Seele nur in dem Zweck haben, trotz ihrem ſcheinbar gleichgültigen Beſtehen. Die allgemeine Idee iſt darin die Macht, die nach Zwecken mächtig iſt, die allgemeine Macht. Inſofern Selbſtzweck iſt und außer ihm unorganiſche Natur, ſo iſt dieſe in der That der Macht angehörig, die nach Zwecken mächtig iſt, ſo daß die unmittelbar erſcheinenden Exiſtenzen nur für den Zweck exiſtiren. Es giebt, kann man ſagen, ſolche, die Zwecke an ſich ſind, und ſolche, die als Mittel erſcheinen, aber dieſe Beſtimmung hält nicht aus, die erſten können wieder relativ Mittel ſeyn, die letzten dagegen feſt beſtehend. Dieſe zweite Klaſſe, die der ſelbſtſtändig beſtehend ſcheinenden, wird nicht durch die Macht des Zwecks, ſondern durch eine höhere an ſich ſeyende Macht an ſich geſetzt, welche ſie dem Zwecke gemäß macht.

Dieß ist der Begriff der Macht, die nach Zwecken thätig ist. Die Wahrheit der Welt ist diese Macht, sie ist die Macht der Weisheit, die absolut allgemeine Macht, indem ihre Manifestation die Welt ist, so ist die Wahrheit derselben das Anundfürsichseyn der Manifestation einer weisen Macht.

Näher haben wir nun den hierauf gegründeten Beweis vom Daseyn Gottes zu betrachten. Zwei Bestimmungen sind zu bemerken. Nämlich die weise Macht ist der absolute Proceß in sich selbst, sie ist die Macht zu wirken, thätig zu seyn. Sie ist diese weise Macht eine Welt zu setzen, die Zwecke in sich hat, sie ist dieß sich zu manifestiren, ins Daseyn überzugehen; das Daseyn ist überhaupt das Setzen des Unterschieds, der Mannigfaltigkeit des äußeren Daseyns. Den Unterschied haben wir so in wichtigerer wesentlicherer Bestimmung. Die Macht bringt hervor als Weisheit, das Hervorgebrachte ist der Unterschied, dieß ist, daß das Eine ein Zweck an sich und das Andere ein Mittel ist für das Erste, es ist nur zweckmäßig, zufällig, nicht Zweck in sich. Dieß Unterscheiden, daß Eins das Mittel des Anderen ist, dieß ist das Eine. Das Andere der Vermittlung ist nun dieß, daß die Beziehung dieser beiden Seiten aufeinander die Macht oder eben diese es ist, welche die Einen als Zwecke, die Anderen als Mittel bestimmt und so die Erhaltung der Zwecke ist. Diese Seite des Unterscheidens ist die Schöpfung, sie geht aus vom Begriff; die weise Macht wirkt, unterscheidet, und so ist Schöpfung.

Zu bemerken ist, daß dieser Theil der Vermittlung nicht dem Beweis vom Daseyn Gottes angehört, denn dieser Theil der Vermittlung fängt mit dem Begriff der weisen Macht an. Hier sind wir jedoch noch nicht auf der Stelle, wo der Beweis vom Begriff ausgeht, sondern vom Daseyn.

1. Der eigentliche Begriff der Schöpfung hat erst hier seine Stelle, in den vorhergehenden Betrachtungen ist sie nicht enthalten. Wir hatten erst Unendlichkeit, dann Macht

als das Weſen Gottes, in dem Unendlichen iſt nur das Negative des Endlichen, ebenſo iſt in der Nothwendigkeit die endliche Exiſtenz nur zurückgehend, die Dinge verſchwinden darin als Accidentelles. Was iſt, iſt nur als Reſultat. Inſofern es iſt, ſo gilt von ihm nur, daß es iſt, nicht wie es iſt, es kann ſo ſeyn, könnte aber auch anders ſeyn, recht oder unrecht, glücklich oder unglücklich. Es kommt ſo in der Nothwendigkeit nur zur formellen Affirmation, nicht zum Inhalt; da hält nichts aus, iſt nichts, was abſoluter Zweck wäre. Erſt in der Schöpfung liegt das Setzen und Geſetztſeyn affirmativer Exiſtenzen, nicht nur abſtract, die nur ſind, ſondern die auch Inhalt haben. Die Schöpfung hat eben deswegen hier erſt ihren Platz, ſie iſt nicht Thun der Macht als Macht, ſondern als weiſer Macht, denn erſt die Macht als Weisheit beſtimmt ſich, das als endlich Erſcheinende iſt alſo ſchon in ihr enthalten und die Beſtimmungen haben hier Affirmation, d. h. die endlichen Exiſtenzen, die Geſchöpfe haben wahrhafte Affirmation; es ſind geltende Zwecke, und die Nothwendigkeit iſt zu einem Moment herabgeſetzt gegen die Zwecke. Der Zweck iſt das Beſtehende in der Macht, gegen ſie, durch ſie. Die Nothwendigkeit iſt zum Behuf des Zwecks, ihr Proceß iſt das Erhalten und die Realiſation des Zwecks, er ſteht über ihr, ſie iſt damit nur als eine Seite geſetzt, ſo daß nur ein Theil des Erſchaffenen dieſer Macht unterworfen iſt und ſo als zufällig erſcheint. Aus dem Begriff der weiſen Macht geht das Setzen mit dieſem Unterſchied hervor.

2. Wir haben zwei Seiten durch den Begriff, einer Seits Zwecke, anderer Seits Zufälliges, das Zweite iſt nun die Vermittelung zwiſchen den Zwecken und dem Zufälligen. Sie ſind verſchieden überhaupt, Leben und Nichtleben, jedes unmittelbar für ſich, mit gleichem Rechte zu ſeyn, ſie ſind, das Seyn des Einen iſt nicht mehr berechtigt als das Seyn des Anderen. Die Zwecke ſind lebende, ſie ſind ſo In-

dividuen, diese unmittelbar einzelnen, diese spröden Punkte, gegen welche das Andere für sich ist und Widerstand leistet. Die Vermittelung zwischen beiden besteht darin, daß beide nicht auf gleiche Weise für sich seyend sind. Die Einen sind Zwecke, die Anderen sind nur materielles Fürsichseyn, keine höhere Bedeutung habend, wenn sie auch lebendig sind.

Diese zweite Bestimmung oder Vermittelung ist es, welche in der Gestalt des physikotheologischen Beweises vom Daseyn Gottes gefaßt ist.

Das Lebendige ist nämlich Macht, aber zunächst nur an ihm selber; in ihren Organen ist die lebendige Seele die Macht, aber noch nicht über das Unorganische, das auch ist und unendlich mannigfaltig. Es sind also einer Seits noch die Qualität, dieß zunächst unmittelbare Seyn, und die Lebendigen gleichgültig zu einander, sie brauchen das Material, das auch in dieser bestimmten Besonderheit ist, die ihnen selbst zukommt, und das Andere ist erst, daß die Lebendigen Macht darüber sind. Nach dieser Seite hat nun der Verstand den Beweis construirt, der der physikotheologische genannt wird.

Im Daseyn sind nämlich zweierlei und gleichgültig gegen einander, es wird erfordert ein Drittes, wodurch der Zweck sich realisirt. Das unmittelbare Daseyn ist das gleichgültige gegen einander, es herrscht hier die Güte, daß jede Bestimmung auf sich bezogen gleichgültig gegen Anderes ist, daß sie verschieden sind; daß sie aber entgegengesetzte sind, das ist in der unmittelbaren Existenz nicht. Der Begriff der weisen Macht ist dieß Innere, dieß Ansich, und es ist dann das, worauf der Beweis nach seiner Weise schließt. Der teleologische Beweis hat folgende Momente, wie Kant sie darstellt, er hat sie besonders vorgenommen und kritisirt, und hat sie als abgethan angesehen. In der Welt finden sich deutliche Spuren, Anzeigen einer weisen Einrichtung nach Zwecken. Die Welt ist voll Leben, geistiges Leben und

natürliches Leben, dieſe Lebenden ſind an ſich organiſirt, ſchon in Anſehung dieſer Organe kann man die Theile als gleichgültig betrachten, das Leben iſt zwar die Harmonie derſelben, aber daß ſie in der Harmonie exiſtiren, ſcheint nicht in dem Daſeyn begründet zu ſeyn. Sodann haben die Lebendigen Verhältniß nach außen und jedes verhält ſich zu ſeiner eigenen unorganiſchen Natur. Die Pflanzen bedürfen beſonderes Klima, beſonderen Boden, die Thiere ſind beſonderer Art ꝛc., es ſind beſondere Naturen. Das Leben iſt nur producirend, aber nicht übergehend ins Andere womit es proceſſirt, ſondern es ſelbſt bleibend, immer den Proceß verwandelnd, — conſtruirend. Die Zuſammenſtimmung der Welt, der organiſchen und unorganiſchen, die Zweckmäßigkeit der Exiſtenz zum Menſchen iſt es nun, was den Menſchen, der anfängt zu reflectiren, in Verwunderung ſetzt; denn was er zuerſt vor ſich hat, ſind ſelbſtſtändige Exiſtenzen, ganz für ſich exiſtirende Exiſtenzen, die aber zuſammenſtimmen mit ſeiner Exiſtenz. Das Wunderbare iſt, daß eben die für einander weſentlich ſind, die zuerſt erſcheinen als vollkommen gleichgültig gegen einander, das Wunderbare iſt alſo das Gegentheil gegen dieſe Gleichgültigkeit, nämlich die Zweckmäßigkeit. Es iſt ſo ein ganz anderes Princip vorhanden, als das gleichgültige Daſeyn.

Dies erſte Princip iſt ihnen nur zufällig, die Natur, die Dinge könnten von ſelbſt nicht zuſammenſtimmen durch ſo viele Exiſtenzen zu einer Endabſicht, und deshalb wird ein vernünftiges anordnendes Princip gefordert, welches ſie nicht ſelbſt ſind.

Daß die Dinge zweckmäßig ſind, iſt nicht durch die Dinge ſelbſt geſetzt. Das Leben iſt wohl ſo thätig, daß es die unorganiſche Natur gebraucht, ſich durch ihre Aſſimilation erhält, ſie negirt, ſich damit identiſch ſetzt, ſich aber darin erhält, es iſt alſo wohl Thätigkeit des Subjects, die ſich zum Mittelpunkt macht und das Andere zum Mittel, aber die zweite Beſtim-

mung ist außer ihnen. Die Menschen gebrauchen die Dinge wohl, assimiliren sie sich, aber daß es solche Dinge giebt, die sie gebrauchen können, dieß ist nicht durch Menschen gesetzt. Daß sie äußerlich gleichgültig nach ihrer Existenz gegen einander sind, dieß und ihre Existenz wird nicht durch den Zweck gesetzt. Diese Gleichgültigkeit der Dinge gegen einander ist nicht ihr wahrhaftes Verhältniß, sondern nur Schein, die wahrhafte Bestimmung ist die teleologische Bestimmung der Zweckmäßigkeit, hierin liegt denn die Nichtgleichgültigkeit der Existenzen gegen einander, diese ist das wesentliche Verhältniß, das Geltende, Wahrhafte. Der Beweis zeigt die Nothwendigkeit eines höchsten ordnenden Wesens; denn daß die Ursache Eine sey, läßt sich aus der Einheit der Welt schließen.

Kant sagt dagegen, dieser Beweis zeigt Gott nur als Baumeister, nicht als Schöpfer bestimmt, er betrifft nur das Zufällige der Formen, nicht die Substanz. Was nämlich gefordert werde, sey nur diese Angemessenheit, die Qualität der Gegenstände gegen einander, insofern sie gesetzt ist durch eine Macht. Diese Qualität, sagt Kant, ist nur Form und die setzende Macht wäre nur Formen wirkend, nicht die Materie schaffend. Diese Kritik betreffend, so will diese Unterscheidung nichts sagen. Das Setzen der Form durch die Macht kann nicht ohne das Setzen der Materie seyn. Wenn man einmal im Begriff steht, so muß man längst über den Unterschied von Form und Materie hinweg seyn, man muß wissen, daß absolute Form etwas Reales ist, daß also Form Etwas ist und ohne Materie nichts ist. Wenn hier von Form die Rede ist, so erscheint diese als besondere Qualität, die wesentliche Form ist aber der Zweck, der Begriff selbst, der sich realisirt, die Form, in dem Sinne der Begriff zu sein, ist das Substantielle selbst, die Seele; was man denn als Materie unterscheiden kann, ist etwas Formelles, ganz Nebensache, oder nur eine Formbestimmung am Begriffe.

Ferner ſagt Kant, der Schluß gehe aus von der Welt und von ihrer nur beobachteten Ordnung und Zweckmäßigkeit, welches eine bloß zufällige Exiſtenz ſey, (das iſt in der Exiſtenz freilich richtig, das Zufällige wird beobachtet) auf eine proportionirte, zweckmäßige Urſache.

Dieſe Bemerkung iſt ganz richtig. Wir ſagen die zweckmäßige Einrichtung, die wir beobachten, kann nicht ſo ſeyn, ſie erfordert eine nach Zwecken wirkende Macht, ſie iſt der Inhalt dieſer Urſache, indeſſen können wir von der Weisheit nicht weiter wiſſen, als wir ſie beobachten. Alle Beobachtung giebt nur ein Verhältniß, aber niemand kann von Macht auf Allmacht, von Weisheit, Einheit auf Allweisheit und abſolute Einheit ſchließen, der phyſikotheologiſche Beweis giebt daher nur große Macht, große Einheit ꝛc. Der Inhalt, der verlangt wird, iſt aber Gott, abſolute Macht, Weisheit, dies liegt aber nicht in dem Inhalt der Beobachtung, von groß ſpringt man über zu abſolut. Dieß iſt ganz gegründet, der Inhalt, von dem man ausgeht, iſt nicht der Gottes.

Es wird angefangen von der Zweckmäßigkeit, dieſe Beſtimmung wird empiriſch aufgenommen, es giebt endliche, zufällige Dinge, und ſie ſind auch zweckmäßig. Von welcher Art iſt nun dieſe Zweckmäßigkeit? Sie iſt endlich überhaupt. Die Zwecke ſind endliche, beſondere und daher auch zufällig, und dieß iſt das Unangemeſſene in dieſem phyſikotheologiſchen Beweis, was man ſogleich ahnet und was gegen dieſen Gang Verdacht erregt. Der Menſch braucht Pflanzen, Thiere, Licht, Luft, Waſſer ꝛc., ebenſo das Thier und die Pflanze, der Zweck iſt ſo ganz beſchränkt, das Thier und die Pflanze iſt einmal Zweck und das andere Mal Mittel, verzehrt und wird verzehrt. Dieſe phyſikotheologiſche Betrachtung iſt geneigt zu Kleinlichkeiten, Einzelnheiten überzugehen. Die Erbauung kann damit befriedigt werden, das Gemüth kann durch ſolche Betrachtungen erweicht werden. Ein Anderes iſt es aber, wenn

Gott dadurch erkannt werden soll und wenn von der absoluten Weisheit gesprochen wird. Man hat so eine Bronto-Theologie, Testaceo-Theologie ꝛc. erfunden. Der Inhalt, das Wirken Gottes sind hier nur solche endliche Zwecke, die in der Existenz aufzuweisen sind. Absolut höhere Zwecke wären Sittlichkeit, Freiheit, das sittliche Gute müßte ein Zweck für sich seyn, so daß ein solcher absoluter Zweck auch in der Welt erreicht würde. Aber hier sind wir nur bei dem Handeln nach Zwecken überhaupt, und was sich in der Beobachtung präsentirt, sind endliche, beschränkte Zwecke. Die nach Zwecken wirkende Macht ist nur die Lebendigkeit, noch nicht der Geist, die Persönlichkeit Gottes. Wenn man sagt, das Gute ist der Zweck, so kann man fragen, was gut ist. Wenn man ferner sagt, daß den Menschen das Glück zu Theil werden solle nach dem Maaße ihrer Sittlichkeit, daß es der Zweck ist, daß der gute Mensch glücklich, der böse unglücklich wird, so sieht man in der Welt das grausamste Gegentheil, und findet eben so viele Aufforderungen zur Sittlichkeit, als Quellen der Verführung. Kurz nach dieser Seite des Wahrnehmens und Beobachtens erscheint zwar Zweckmäßigkeit, aber ebenso gut auch Unzweckmäßigkeit, und man müßte am Ende zählen, von welchem mehr vorhanden ist. Solch ein endlicher Inhalt ist es überhaupt, der also hier den Inhalt der Weisheit Gottes ausmacht.

Der Mangel des Beweises liegt darin, daß die Zweckmäßigkeit, Weisheit nur überhaupt bestimmt ist, und man deshalb an die Betrachtungen, Wahrnehmungen gewiesen ist, wo sich denn solche relative Zwecke zeigen.

Wenn auch Gott als eine nach Zwecken thätige Macht gefaßt wird, so ist dieß doch noch nicht erreicht, was man will, wenn man von Gott spricht, eine nach Zwecken wirkende Macht ist ebenso die Lebendigkeit der Natur, noch nicht der Geist. Der Begriff der Lebendigkeit ist Zweck für sich selbst, existirender Zweck und Wirksamkeit darnach, in jenem Inhalt hat man

alſo nichts vor ſich, als was im Begriff der lebendigen Natur liegt.

Was noch die Form in Anſehung dieſes Beweiſes anbetrifft, ſo iſt ſie die des verſtändigen Schluſſes überhaupt. Es ſind teleologiſch beſtimmte Exiſtenzen, d. h. zweckmäßige Verhältniſſe überhaupt, außerdem iſt das Daſeyn dieſer Gegenſtände, die ſich als Mittel beſtimmen, zufällig für die Zwecke, aber ſie ſind zugleich nicht zufällig in dieſem Verhältniß, ſondern es liegt im Begriff des Zwecks, im Begriff der Lebendigkeit, daß nicht nur die Zwecke geſetzt werden, ſondern auch die Gegenſtände, welche Mittel ſind. Dieß iſt ganz richtig, es iſt aber ferner ſo geſtellt: die zweckmäßige Anordnung der Dinge hat zu ihrem Innern, zu ihrem Anſich, eine Macht, die die Beziehung, das Setzen beider iſt, daß ſie ſo für einander paſſen. Nun, ſagt man, giebt es ſolche Dinge, hier iſt es wieder das Seyn dieſer Dinge, wovon ausgegangen wird, aber der Uebergang enthält vielmehr das Moment des Nichtſeyns, die Mittel ſind nicht, ſind nur inſofern ſie als negativ geſetzt ſind, ſo wie ſie exiſtiren, ſind ſie nur zufällig für den Zweck, was gefordert wird, iſt jedoch, daß ſie nicht gleichgültige Exiſtenzen für den Zweck ſind. Indem man nun ſagt, nun giebt es ſolche Dinge, ſo muß das Moment hinzugeſetzt werden, daß ihr Seyn nicht ihr eigenes Seyn iſt, ſondern das zum Mittel herabgeſetzte Seyn. Anderer Seits, indem man ſagt, nun ſind Zwecke, ſo ſind ſie zwar, da es aber eine Macht iſt, die ſie ſo ordnet, ſo ſind die Exiſtenzen der Zwecke auch geſetzt gemeinſchaftlich mit den Mitteln, es iſt nicht ihr Seyn, was als poſitives Seyn die Vermittelung, den Uebergang machen kann, ſondern gerade in dieſem Uebergang iſt es, daß ihr Seyn in Geſetztſeyn umſchlägt.

Der Unterſatz bleibt aber beim Seyn der Dinge ſtehen, ſtatt auch ihr Nichtſeyn zu beachten. Der allgemeine Inhalt dieſer Form iſt, die Welt iſt zweckmäßig, auf die näheren

Zwecke thun wir Verzicht; Zweckmäßigkeit ist der Begriff, nicht allein in endlichen Dingen, sondern absolute Bestimmung des Begriffs, d. h. göttlicher Begriff, Bestimmung Gottes, Gott ist Macht, Selbstbestimmung, darin liegt, sich nach Zwecken zu bestimmen. Der Hauptmangel ist, daß von Wahrnehmung, von Erscheinungen ausgegangen wird, diese geben nur endliche Zweckmäßigkeit, der reine Zweck ist der allgemein absolute Zweck. —

Wir wollen nun übergehen zum Concreten, zur näheren Form der Religion, zur concreten Bestimmung Gottes. Der Begriff ist die nach Zwecken wirkende Macht. Im Felde der Religion sind wir auf einem anderen Standpunkt, er ist das Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn des Geistes, wir haben den Begriff hier nicht als bloße Lebendigkeit, sondern wie er sich im Bewußtseyn bestimmt. Wir haben jetzt die Religion als Bewußtseyn des Geistes, der nach Zwecken wirkende allgemeine Macht ist. Im Object der Religion ist die Vorstellung des Geistes überhaupt, aber es kommt darauf an, welches Moment des Gedanken, des Geistes wirksam ist; es ist noch nicht der Geist an und für sich der Inhalt, der Gegenstand der Vorstellung drückt noch nicht den Inhalt des Geistes aus, dieser Inhalt ist hier eine Macht, die nach Zwecken wirkt. Indem die Religion als Bewußtseyn bestimmt ist, ist sie hier als Selbstbewußtseyn zu bestimmen, wir haben hier göttliches Selbstbewußtseyn überhaupt, sowohl objectiv als Bestimmung des Gegenstandes, als auch subjectiv als Bestimmung des endlichen Geistes.

Das Bewußtseyn, der Geist bestimmt sich hier als Selbstbewußtseyn, dieß liegt im Vorhergehenden; wie es darin liegt, ist kurz anzugeben. In der Macht, die Weisheit ist, ist die Bestimmtheit als ideell gesetzt, so daß sie dem Begriffe angehörig ist. Die Bestimmtheit erscheint als Daseyn, als Seyn für Anderes. Mit dem Bewußtseyn ist der Unter-

ſchied geſetzt, zuerſt gegen das Selbſt, er iſt hier geſetzt als der eigene Unterſchied des Selbſt, es iſt das Verhältniß zu ſich ſelbſt und das Bewußtſeyn iſt ſo Selbſtbewußtſeyn. Gott iſt inſofern als Selbſtbewußtſeyn geſetzt, wie das Bewußtſeyn und die Beziehung deſſelben zum Object weſentlich als Selbſtbewußtſeyn iſt. Das Daſeyn, die Gegenſtändlichkeit Gottes, das Andere iſt ein Ideelles, Geiſtiges, Gott iſt ſo weſentlich für den Geiſt, den Gedanken überhaupt und dieß, daß er als Geiſt für den Geiſt iſt, iſt wenigſtens Eine Seite des Verhältniſſes. Es kann das Ganze des Verhältniſſes ausmachen, daß Gott im Geiſt und in der Wahrheit verehrt iſt, aber weſentlich iſt es wenigſtens Eine Beſtimmung. Wir haben ferner eingeſehen, daß der Begriff als Zweck beſtimmt werden muß. Der Zweck ſoll aber nicht nur dieſe Form behalten, eingeſchloſſen zu ſeyn, ein Eigenes zu bleiben, ſondern ſoll realiſirt werden. Die Frage iſt nun, wenn die Weisheit wirken, der Zweck realiſirt werden ſoll, welches denn der Boden hierzu ſey. Dieſer kann kein anderer ſeyn als der Geiſt überhaupt oder es iſt näher der Menſch. Er iſt Gegenſtand der Macht, die ſich beſtimmt, danach thätig, Weisheit iſt. Der Menſch, das endliche Bewußtſeyn iſt der Geiſt in der Beſtimmung der Endlichkeit; das Realiſiren iſt ein ſolches Setzen des Begriffs, welches unterſchieden iſt von der Weiſe des abſoluten Begriffs, damit iſt es Weiſe der Endlichkeit, die aber geiſtig zugleich iſt. Der Geiſt iſt nur für den Geiſt, er iſt hier als Selbſtbewußtſeyn beſtimmt, das Andere, worin er ſich realiſirt, iſt der endliche Geiſt, darin iſt er zugleich Selbſtbewußtſeyn. Dieſer Boden oder die allgemeine Realität iſt ſelbſt ein Geiſtiges, es muß ein Boden ſeyn, worin der Geiſt zugleich für ſich ſelbſt iſt. Der Menſch wird damit als weſentlicher Zweck geſetzt, als Boden der göttlichen Macht, Weisheit.

Endlich iſt der Menſch damit in einem affirmativen Verhältniß zu ſeinem Gott, denn die Grundbeſtimmung iſt,

daß er Selbstbewußtseyn ist. Der Mensch, diese Seite der Realität hat also Selbstbewußtseyn, ist Bewußtseyn vom absoluten Wesen als des Seinigen, es ist damit die Freiheit des Bewußtseyns in Gott gesetzt, der Mensch ist darin bei sich selbst. Dieß Moment des Selbstbewußtseyns ist wesentlich, es ist Grundbestimmung, aber noch nicht die ganze Ausfüllung des Verhältnisses. Der Mensch ist damit für sich als Selbstzweck, sein Bewußtseyn ist in Gott frei, ist gerechtfertigt in Gott, wesentlich für sich und auf Gott gerichtet. Dieß ist das Allgemeine, die näheren Formen sind nun die besonderen Religionen, die der Erhabenheit, der Schönheit und der Zweckmäßigkeit.

C. Eintheilung.

Wir haben auf der einen Seite Macht an sich und abstracte Weisheit, auf der anderen zufälligen Endzweck. Beides ist vereinigt, die Weisheit ist unbeschränkt, aber deswegen unbestimmt und deshalb ist der Zweck als realer zufällig, endlich. Die Vermittelung beider Seiten zur concreten Einheit, so, daß der Begriff der Weisheit selbst der Inhalt ihres Zwecks ist, macht schon den Uebergang zu einer höheren Stufe. Die Hauptbestimmung ist hier, was ist die Weisheit, was ist der Zweck? Es ist ein Zweck, der ungleich der Macht ist.

a. Die Subjectivität, die in sich Macht ist, ist unsinnlich; das Natürliche, Unmittelbare ist darin negirt, sie ist nur für den Geist, den Gedanken. Diese für sich seyende Macht ist wesentlich Einer. Das, was wir Realität geheißen haben, die Natur, ist nur Gesetztes, Negirtes, geht in das Fürsichseyn zusammen, da ist kein Vieles, kein Eins und das Andere. So ist der Eine schlechthin ausschließend, nicht einen Anderen neben ihm habend, nichts neben sich duldend, was Selbstständigkeit hätte. Dieser Eine ist die Weisheit von Allem, Alles ist durch ihn gesetzt, aber für ihn nur ein Aeußerliches, Accidentelles, dieß ist die Erhabenheit des Einen, dieser Macht und weisen Macht. Indem sie sich anderer Seits Daseyn giebt,

Selbſtbewußtſeyn, als Seyn für Anderes iſt, ſo iſt der Zweck auch nur Einer, aber nichts weniger als erhaben, ſondern ein beſchränkter, der durch die Verſchiedenheit noch nicht beſtimmt iſt und ſo ein unendlich beſchränkter Zweck iſt. Beides correſpondirt mit einander, die Unendlichkeit der Macht und die Beſchränktheit des wirklichen Zwecks, einer Seits Erhabenheit und anderer Seits das Gegentheil, unendliche Beſchränktheit, Befangenheit. Dieß iſt die erſte Form in Anſehung des Zwecks. Der Eine hat Unendliches neben ſich, aber mit der Prätenſion, der Eine zu ſeyn.

In Anſehung des Verhältniſſes der Natur und des Geiſtes iſt die Religion der Erhabenheit dieß, daß das Sinnliche, Endliche, Natürliche, geiſtig und phyſikaliſch Natürliche noch nicht aufgenommen, verklärt iſt in der freien Subjectivität. Die Beſtimmung iſt, daß die freie Subjectivität erhoben iſt in die Reinheit des Gedankens, eine Form, die dem Inhalt angemeſſener iſt, als das Sinnliche. Da wird das Natürliche beherrſcht von dieſer freien Subjectivität, in der das Andere nur Ideelles iſt, kein wahrhaftes Beſtehen gegen die freie Subjectivität hat. Der Geiſt iſt ſich erhebend, erhoben über die Natürlichkeit, Endlichkeit; dieß iſt die Religion der Erhabenheit.

Das Erhabene iſt übrigens nicht das Maaßloſe, das, um ſich zu beſtimmen und zu geſtalten, ſich nur des unmittelbar Vorhandenen bedienen kann und der fratzenhaften Verzerrungen deſſelben, um eine Angemeſſenheit mit dem Innern herbeizuführen. Die Erhabenheit dagegen iſt mit der unmittelbaren Exiſtenz und mit den Weiſen derſelben fertig, und fällt nicht mehr in dieſe Bedürftigkeit herab, daß ſie nach ihnen greife, um ſich darzuſtellen, ſondern ſie ſpricht dieſelben als Schein aus.

b. Die andere Beſtimmung iſt, daß das Natürliche, Endliche verklärt iſt im Geiſte, in der Freiheit des Geiſtes; ſeine

Verklärung besteht darin, daß es Zeichen ist des Geistigen, wobei in dieser Verklärung des physisch- oder geistig-Natürlichen das Natürliche selbst als Endliches gegenübersteht, als andere Seite zu jener Wesentlichkeit, jenem Substantiellen, dem Gott. Dieser ist freie Subjectivität, an der das Endliche nur als Zeichen gesetzt ist, in dem er, der Geist, erscheint. Das ist die Weise der präsenten Individualität, der Schönheit. In Betracht der Zweckbestimmung ist diese Weise dieß, daß der Zweck nicht nur Einer sey, daß es viele Zwecke werden, der unendlich beschränkte Zweck erhoben werde zu realen. Hier ist der reale Zweck nicht mehr ausschließend, läßt vieles, Alles neben sich gelten und die Heiterkeit der Toleranz ist hier eine Grundbestimmung. Es sind vielerlei Subjecte, die nebeneinander gelten, viele Einheiten, woraus das Daseyn sich seine Mittel zieht; damit ist die Freundlichkeit des Daseyns gesetzt. Weil es viele besondere Zwecke sind, so verschmäht die Vielheit nicht, sich darzustellen im unmittelbaren Daseyn. Die Vielheit, die Art hat Allgemeinheit in sich. Der Zweck läßt Arten neben sich gelten, ist mit der Besonderheit befreundet, und stellt sich darin dar, als besonderer Zweck läßt er auch das Mittel neben sich gelten, erscheint darin. Hiermit tritt die Bestimmung der Schönheit ein. Schönheit ist Zweck an sich selbst, der sich befreundet mit dem unmittelbaren Daseyn, sich so geltend macht. Ueber dem Schönen und den besondern Zwecken schwebt das Allgemeine als subjectslose Macht, weisheitslos, unbestimmt in sich, dieß ist denn das Fatum, die kalte Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit ist zwar diejenige Entwickelung des Wesens, welches seinen Schein zur Form selbstständiger Realitäten auseinanderschlagen läßt und die Momente des Scheines zeigen sich als unterschiedene Gestalten. Aber an sich sind diese Momente identisch, es ist daher kein Ernst mit ihnen und Ernst ist es nur mit dem Schicksal, mit der innern Identität der Unterschiede.

c. Das Dritte iſt gleichfalls endlicher beſonderer Zweck, der ſich in ſeiner Beſonderheit der Allgemeinheit einbildet und ſich zur Allgemeinheit erweitert, die aber noch zugleich empiriſch äußerlich iſt, nicht die wahrhafte des Begriffs, ſondern die die Welt, die Völker erfaſſend ſie zur Allgemeinheit erweitert, die Beſtimmtheit zugleich verliert, die kalte, abſolute, abſtracte Macht zum Zwecke hat und an ſich zwecklos iſt.

In der äußeren Exiſtenz ſind dieſe drei Momente die jüdiſche, griechiſche und römiſche Religion. Die Macht als Subjectivität beſtimmt ſich als Weisheit nach einem Zweck, dieſer iſt zuerſt noch unbeſtimmt, es werden beſondere Zwecke und endlich ein empiriſch allgemeiner Zweck.

Dieſe Religionen entſprechen in umgekehrter Folge den vorhergehenden Die jüdiſche Religion entſpricht der perſiſchen, der Unterſchied in beiden iſt dieſer, daß auf dieſem Standpunkte die Beſtimmtheit das Innere des Weſens iſt, welches der Zweck der Selbſtbeſtimmung iſt; früher aber in den vorhergehenden Religionen war die Beſtimmtheit eine natürliche Weiſe, in der perſiſchen war es das Licht, dieß ſelbſt allgemeine, einfache, phyſikaliſche, dieß war denn das letzte beim Ausgang vom Natürlichen, welches in eine dem Gedanken gleiche Einheit zuſammengefaßt wurde; hier, in der jüdiſchen Religion iſt die Beſonderheit einfach abſtracter Zweck, Macht, die nur Weisheit überhaupt iſt. Auf dem zweiten Standpunkte, in der griechiſchen Religion haben wir viele beſondere Zwecke und eine Macht über ihnen; in der indiſchen Religion ſind ſo die vielen Naturrealitäten und über dieſen der Brahm, das Sichſelbſtdenken. Auf dem dritten haben wir einen empiriſch allgemeinen Zweck, welcher ſelbſt das ſelbſtloſe, alles zertrümmernde Schickſal iſt, nicht wahrhafte Subjectivität, dieſem entſprechend haben wir die Macht als einzelnes empiriſches Selbſtbewußtſeyn. Ebenſo hat ſich uns im Chineſiſchen Ein Individuum als das ſchlechthin Allgemeine, alles Beſtim-

mende, als der Gott, dargeſtellt. Die erſte Weiſe der Natürlichkeit iſt das Selbſtbewußtſeyn, einzeln, natürlich, das Natürliche als einzelnes iſt das, was als Selbſtbewußtſeyn vorhanden, beſtimmt iſt. Es iſt alſo hier eine umgekehrte Ordnung wie in der Naturreligion. Das Erſte iſt jetzt der in ſich concrete Gedanke, einfache Subjectivität, die dann zur Beſtimmung innerhalb ihrer ſelbſt fortgeht; dort in der Naturreligion war das natürliche, unmittelbare Selbſtbewußtſeyn das Erſte, das ſich zuletzt in der Anſchauung des Lichtes vereinigte.

I.

Die Religion der Erhabenheit.

Das Gemeinſame dieſer Religion mit der der Schönheit iſt dieſe Idealität des Natürlichen, daß es dem Geiſtigen unterworfen iſt und Gott gewußt wird als Geiſt für ſich, als Geiſt, deſſen Beſtimmungen vernünftig, ſittlich ſind. Aber der Gott in der Religion der Schönheit hat noch einen beſondern Inhalt oder er iſt nur ſittliche Macht in der Erſcheinung der Schönheit, in einer Erſcheinung alſo, die noch in einem ſinnlichen Material, in dem Boden der ſinnlichen Stoffe, der Stoffe der Vorſtellung geſchieht: der Boden iſt noch nicht der Gedanke. Die Nothwendigkeit der Erhebung zur Religion der Erhabenheit liegt darin, daß die beſonderen geiſtigen und ſittlichen Mächte zuſammengefaßt werden aus der Beſonderheit in Eine geiſtige Einheit. Die Wahrheit des Beſonderen iſt die allgemeine Einheit, die concret in ſich iſt, inſofern ſie das Beſondere in ſich hat, aber dieſes ſo in ſich hat, daß ſie weſentlich als Subjectivität iſt.

Für dieſe Vernünftigkeit, die als Subjectivität iſt und zwar ihrem Inhalt nach als allgemeine, ihrer Form nach frei —

für die reine Subjectivität ist der Boden der reine Gedanke. Diese reine Subjectivität ist dem Natürlichen entnommen, damit dem Sinnlichen, es sey in äußerlicher Sinnlichkeit oder die sinnliche Vorstellung. Es ist die geistige subjective Einheit und diese verdient erst für uns den Namen Gottes.

Diese subjective Einheit ist nicht die Substanz, sondern die subjective Einheit; sie ist absolute Macht, das Natürliche nur ein Gesetztes, Ideelles, nicht selbstständig. Erscheinend ist sie nicht in natürlichem Material, sondern im Gedanken, der Gedanke ist die Weise ihres Daseyns, Erscheinens.

Absolute Macht ist auch im Indischen, aber die Hauptsache ist, daß sie concret in sich bestimmt sey — so ist sie die absolute Weisheit. Die vernünftigen Bestimmungen der Freiheit, die sittlichen Bestimmungen vereint in Eine Bestimmung, Einen Zweck, — so ist Bestimmung dieser Subjectivität die Heiligkeit. Die Sittlichkeit bestimmt sich so als Heiligkeit.

Die höhere Wahrheit der Subjectivität Gottes ist nicht die Bestimmung des Schönen, wo der Gehalt, der absolute Inhalt in Besonderheiten auseinander gelegt ist, sondern die Bestimmung der Heiligkeit und das Verhältniß beider Bestimmungen ist ein Verhältniß, wie von Thier zu Mensch; — die Thiere haben besonderen Charakter, der Charakter der Allgemeinheit ist der menschliche — sittliche Vernünftigkeit der Freiheit und die für sich selbst seyende Einheit dieser Vernünftigkeit ist die wahrhafte Subjectivität, sich in sich bestimmende Subjectivität. Das ist die Weisheit und Heiligkeit. Der Inhalt der griechischen Götter, die sittlichen Mächte sind nicht heilig, weil sie besondere, beschränkte sind.

A. Die allgemeine Bestimmung des Begriffs.

Das Absolute, Gott ist bestimmt als die Eine Subjectivität, reine Subjectivität, eben damit in sich allgemeine, oder umgekehrt: diese Subjectivität, die in sich die allgemeine ist, ist

ſchlechthin nur Eine. Es iſt die Einheit Gottes, daß das Bewußtſeyn von Gott als einem iſt. Es iſt nicht darum zu thun, daß an ſich die Einheit aufgezeigt werde, daß die Einheit zu Grunde liege, wie in der indiſch-chineſiſchen Religion; denn da iſt Gott nicht als unendliche Subjectivität geſetzt, wenn ſeine Einheit nur an ſich iſt, und ſie wird nicht gewußt, iſt nicht fürs Bewußtſeyn als Subjectivität. Gott iſt jetzt vielmehr gewußt als Einer, nicht als Eines, wie im Pantheismus. Es verſchwindet ſo die unmittelbar natürliche Weiſe, wie ſie noch in der parſiſchen Religion als Licht geſetzt iſt. Die Religion iſt als die des Geiſtes, aber nur in ihrer Grundlage, nur auf ihrem eigenthümlichen Boden, dem des Gedankens, geſetzt. Dieſe Einheit Gottes enthält in ſich Eine, damit abſolute Macht, und in dieſer iſt alle Aeußerlichkeit, damit die Sinnlichkeit, ſinnliche Geſtaltung, Bild aufgehoben. Gott iſt hier geſtaltlos, nicht nach äußerlicher ſinnlicher Geſtalt; bildlos, er iſt nicht für die ſinnliche Vorſtellung, ſondern er iſt nur für den Gedanken. Die unendliche Subjectivität iſt die Subjectivität, die denkend iſt und als denkend iſt ſie nur für das Denken.

a. Gott iſt beſtimmt als abſolute Macht, die Weisheit iſt. Die Macht als Weisheit iſt zuerſt in ſich reflectirt als Subject, dieſe Reflexion in ſich, dieſe Selbſtbeſtimmung der Macht iſt die ganz abſtracte allgemeine Selbſtbeſtimmung, die ſich in ſich noch nicht beſondert, die Beſtimmtheit iſt nur Beſtimmtheit überhaupt. Dieſe in ſich ununterſchiedene Subjectivität macht, daß Gott beſtimmt iſt als Einer. Alle Beſonderung iſt darin untergegangen. Darin liegt, daß die natürlichen Dinge, die Beſtimmten, als Welt Beſonderten nicht mehr für ſich gelten in ihrer Unmittelbarkeit. Die Selbſtſtändigkeit iſt nur Einer, alles Andere iſt nur Geſetztes, ein von dem Einen Abgehaltenes, denn der Eine iſt abſtracte Subjectivität und alles Andere iſt unſelbſtſtändig gegen ihn.

b. Das Weitere iſt die Beſtimmung ſeines Zwecks. Einer

Seits ist er selbst sich der Zweck, er ist Weisheit, von dieser Bestimmung ist zunächst gefordert, daß sie der Macht gleich sey, aber er ist sich nur allgemeiner Zweck, oder die Weisheit ist nur abstract, heißt nur Weisheit.

c. Aber die Bestimmtheit muß nicht nur im Begriff bleiben, sondern auch Form der Realität erhalten; diese Form ist erst die unmittelbare; der Zweck Gottes ist nämlich nur die erste Realität und daher ganz einzelner Zweck. Das Weitere ist, daß der Zweck, die Bestimmtheit an ihrer Seite erhoben wird in die concrete Allgemeinheit. Wir haben wohl hier reine Subjectivität auf einer Seite, aber die Bestimmtheit ist ihr noch nicht gleich. Dieser erste Zweck ist also beschränkt, aber es ist der Mensch, das Selbstbewußtseyn der Boden. Der Zweck muß als göttlicher Zweck in sich und an sich allgemein seyn, die Allgemeinheit in sich enthalten. Der Zweck ist so nur menschlich und noch natürlich die Familie, die sich zur Nation erweitert. Eine bestimmte Nation wird hier Zweck der Weisheit.

Uns erscheint es geläufig, nicht auffallend und wichtig, daß Gott so als Einer bestimmt ist, weil wir an diese Vorstellung gewöhnt sind. Sie ist auch formell, aber unendlich wichtig und es ist nicht zu verwundern, daß das jüdische Volk sich dieß so hoch angerechnet hat, denn daß Gott Einer ist, ist die Wurzel der Subjectivität, der intellectuellen Welt, der Weg zur Wahrheit. Es liegt darin die Bestimmung der absoluten Wahrheit, doch ist es noch nicht die Wahrheit als Wahrheit, denn dazu gehört Entwickelung, aber es ist der Anfang der Wahrheit und das formelle Princip der absoluten Uebereinstimmung mit sich selbst. Der Eine ist reine Macht, alles Besondere ist darin als negativ gesetzt, als ihm als solchem nicht angehörig, als seiner unangemessen, unwürdig. In der Naturreligion haben wir die Seite der Bestimmung gesehen als natürliche Existenz, als Licht ꝛc. dieß Selbstbewußtseyn in dieser vielfachen

Weiſe; in der unendlichen Macht iſt dagegen alle dieſe Aeußerlichkeit vernichtet. Es iſt alſo ein geſtalt- und bildloſes Weſen, für das Andere nicht auf natürliche Weiſe, ſondern nur für den Gedanken, den Geiſt. Dieſe Beſtimmung des Einen iſt dieſe formelle Einheitsbeſtimmung, die der Grund iſt, Gott als Geiſt zu faſſen, und für das Selbſtbewußtſeyn iſt ſie die Wurzel ſeines concreten, wahrhaften Inhalts.

Aber zunächſt auch nur die Wurzel. Denn nicht darauf kommt es an, wie viel dem Einen geiſtige Prädicate zugeſchrieben werden (wie z. B. Weisheit, Güte, Barmherzigkeit), ſondern was er thut und wirklich iſt, auf die Seite der wirklichen Beſtimmung und der Realität kommt es an. Es muß alſo unterſchieden werden, ob das Thun die Weiſe des Geiſtes ausdrückt. Iſt die Thätigkeit noch nicht von der Art, daß ſie die Natur des Geiſtes entwickelt, ſo gilt das Subject wohl für die Vorſtellung als Geiſt, aber es iſt noch nicht ſelbſt wahrhaft Geiſt. Die Grundbeſtimmung der Thätigkeit iſt aber hier erſt die Macht, welche nicht geſtaltend, ſo daß die Realität ihre eigne ſey, ſondern weſentlich noch negatives Verhalten iſt.

B. Die concrete Vorſtellung.

a. Die Beſtimmung der göttlichen Beſonderung.

Erſte Beſtimmung.

In dem göttlichen Urtheil: Gott iſt die Weisheit, iſt enthalten ſein ſich Beſtimmen, ſein Urtheilen, näher damit ſein Erſchaffen. Der Geiſt iſt ſchlechthin ſich in ſich vermittelnd, das Thätige; dieſe Thätigkeit iſt ein von ſich Unterſcheiden, Urtheilen (urſprüngliche Theilung); die Welt iſt das vom Geiſt Geſetzte, ſie iſt gemacht aus ihrem Nichts; das Negative der Welt aber iſt das Affirmative, der Schöpfer; in ihm iſt das Nichts das Natürliche; in ihrem Nichts iſt alſo die Welt entſtanden aus der abſoluten Fülle der Macht des Guten; ſie iſt aus dem Nichts ihrer ſelbſt geſchaffen, welches (ihr Anderes)

Gott iſt. Die Weisheit iſt, daß Zweck in ihr und ſie beſtimmend iſt; aber dieſe Subjectivität iſt die erſte, darum iſt ſie zunächſt noch abſtract, darum die Beſonderung Gottes noch nicht geſetzt als in ihm ſelbſt, ſondern das Urtheil iſt ſo, daß er ſetzt und dieß Geſetzte, Beſtimmte iſt zunächſt in Form eines unmittelbar Anderen. Das Höhere iſt freilich das Schaffen Gottes in ſich ſelbſt, daß er in ſich Anfang und Ende iſt und ſomit das Moment der Bewegung, die hier noch außer ihn fällt, in ſich ſelbſt, in ſeiner Innerlichkeit hat.

Wenn die Weisheit nicht abſtract, ſondern concret und Gott das Selbſtbeſtimmen ſeiner ſo wäre, daß er ſich in ſich ſelbſt ſchafft, und das Erſchaffene in ſich erhält, ſo, daß es erzeugt iſt und gewußt wird als in ihm ſelbſt enthalten bleibend, als ſein Sohn, ſo würde Gott als concreter Gott, wahrhaft als Geiſt gewußt.

Da aber die Weisheit noch abſtract iſt, iſt das Urtheil, das Geſetzte ein Seyendes, das Urtheil hat noch die Form der Unmittelbarkeit, aber nur als Form, denn Gott ſchafft abſolut aus Nichts. Nur Er iſt das Seyn, das poſitive. Aber er iſt zugleich das Setzen ſeiner Macht. Die Nothwendigkeit, daß Gott Setzen ſeiner Macht ſey, iſt die Geburtsſtätte alles Erſchaffenen. Dieſe Nothwendigkeit iſt das Material, woraus Gott ſchafft; dieſes iſt Gott ſelbſt, er ſchafft daher aus nichts Materiellem; denn er iſt das Selbſt und nicht das Unmittelbare, Materielle. Er iſt nicht Einer gegen ein anderes ſchon Vorhandenes, ſondern das Andere iſt er ſelbſt als die Beſtimmtheit, die aber, weil er nur Einer iſt, außer ihm fällt, als ſeine negative Bewegung. Das Setzen der Natur fällt nothwendig in den Begriff des geiſtigen Lebens, des Selbſtes und iſt das Fallen von der Intelligenz in den Schlaf. Indem die Macht als abſolute Negativität vorgeſtellt iſt, ſo iſt zuerſt das Weſen, d. h. das mit ſich Identiſche in ſeiner Ruhe, ewigen Stille und Verſchloſſenheit. Aber eben dieſe Einſamkeit

Weiſe; in der unendlichen Macht iſt dagegen alle dieſe Aeußerlichkeit vernichtet. Es iſt alſo ein geſtalt- und bildloſes Weſen, für das Andere nicht auf natürliche Weiſe, ſondern nur für den Gedanken, den Geiſt. Dieſe Beſtimmung des Einen iſt dieſe formelle Einheitsbeſtimmung, die der Grund iſt, Gott als Geiſt zu faſſen, und für das Selbſtbewußtſeyn iſt ſie die Wurzel ſeines concreten, wahrhaften Inhalts.

Aber zunächſt auch nur die Wurzel. Denn nicht darauf kommt es an, wie viel dem Einen geiſtige Prädicate zugeſchrieben werden (wie z. B. Weisheit, Güte, Barmherzigkeit), ſondern was er thut und wirklich iſt, auf die Seite der wirklichen Beſtimmung und der Realität kommt es an. Es muß alſo unterſchieden werden, ob das Thun die Weiſe des Geiſtes ausdrückt. Iſt die Thätigkeit noch nicht von der Art, daß ſie die Natur des Geiſtes entwickelt, ſo gilt das Subject wohl für die Vorſtellung als Geiſt, aber es iſt noch nicht ſelbſt wahrhaft Geiſt. Die Grundbeſtimmung der Thätigkeit iſt aber hier erſt die Macht, welche nicht geſtaltend, ſo daß die Realität ihre eigne ſey, ſondern weſentlich noch negatives Verhalten iſt.

B. Die concrete Vorſtellung.

a. Die Beſtimmung der göttlichen Beſonderung.

Erſte Beſtimmung.

In dem göttlichen Urtheil: Gott iſt die Weisheit, iſt enthalten ſein ſich Beſtimmen, ſein Urtheilen, näher damit ſein Erſchaffen. Der Geiſt iſt ſchlechthin ſich in ſich vermittelnd, das Thätige; dieſe Thätigkeit iſt ein von ſich Unterſcheiden, Urtheilen (urſprüngliche Theilung); die Welt iſt das vom Geiſt Geſetzte, ſie iſt gemacht aus ihrem Nichts; das Negative der Welt aber iſt das Affirmative, der Schöpfer; in ihm iſt das Nichts das Natürliche; in ihrem Nichts iſt alſo die Welt entſtanden aus der abſoluten Fülle der Macht des Guten; ſie iſt aus dem Nichts ihrer ſelbſt geſchaffen, welches (ihr Anderes)

Gott ist. Die Weisheit ist, daß Zweck in ihr und sie bestimmend ist; aber diese Subjectivität ist die erste, darum ist sie zunächst noch abstract, darum die Besonderung Gottes noch nicht gesetzt als in ihm selbst, sondern das Urtheil ist so, daß er setzt und dieß Gesetzte, Bestimmte ist zunächst in Form eines unmittelbar Anderen. Das Höhere ist freilich das Schaffen Gottes in sich selbst, daß er in sich Anfang und Ende ist und somit das Moment der Bewegung, die hier noch außer ihn fällt, in sich selbst, in seiner Innerlichkeit hat.

Wenn die Weisheit nicht abstract, sondern concret und Gott das Selbstbestimmen seiner so wäre, daß er sich in sich selbst schafft, und das Erschaffene in sich erhält, so, daß es erzeugt ist und gewußt wird als in ihm selbst enthalten bleibend, als sein Sohn, so würde Gott als concreter Gott, wahrhaft als Geist gewußt.

Da aber die Weisheit noch abstract ist, ist das Urtheil, das Gesetzte ein Seyendes, das Urtheil hat noch die Form der Unmittelbarkeit, aber nur als Form, denn Gott schafft absolut aus Nichts. Nur Er ist das Seyn, das positive. Aber er ist zugleich das Setzen seiner Macht. Die Nothwendigkeit, daß Gott Setzen seiner Macht sey, ist die Geburtsstätte alles Erschaffenen. Diese Nothwendigkeit ist das Material, woraus Gott schafft; dieses ist Gott selbst, er schafft daher aus nichts Materiellem; denn er ist das Selbst und nicht das Unmittelbare, Materielle. Er ist nicht Einer gegen ein anderes schon Vorhandenes, sondern das Andere ist er selbst als die Bestimmtheit, die aber, weil er nur Einer ist, außer ihm fällt, als seine negative Bewegung. Das Setzen der Natur fällt nothwendig in den Begriff des geistigen Lebens, des Selbstes und ist das Fallen von der Intelligenz in den Schlaf. Indem die Macht als absolute Negativität vorgestellt ist, so ist zuerst das Wesen, d. h. das mit sich Identische in seiner Ruhe, ewigen Stille und Verschlossenheit. Aber eben diese Einsamkeit

in ſich ſelbſt iſt nur ein Moment der Macht, nicht das Ganze. Die Macht iſt zugleich negative Beziehung auf ſich ſelbſt, Vermittelung in ſich und indem ſie ſich negativ auf ſich bezieht, ſo iſt dieß Aufheben der abſtracten Identität das Setzen des Unterſchiedes, der Beſtimmung, d. h. die Erſchaffung der Welt. Das Nichts aber, aus welchem die Welt erſchaffen iſt, iſt die Unterſchiedsloſigkeit, in welcher Beſtimmung zuerſt die Macht, das Weſen gedacht wurde. Wenn man daher fragt, wo Gott die Materie hergenommen, ſo iſt es eben jene einfache Beziehung auf ſich. Die Materie iſt das Formloſe, das mit ſich Identiſche; dieß iſt nur ein Moment des Weſens, alſo ein Anderes als die abſolute Macht und ſo iſt es das, was Materie genannt wird. Das Erſchaffen der Welt heißt alſo die negative Beziehung der Macht auf ſich, inſofern ſie zunächſt als das nur mit ſich Identiſche beſtimmt iſt.

Das Schaffen Gottes iſt ſehr unterſchieden vom Hervorgehen, oder davon, daß die Welt hervorging aus Gott. Alle Völker haben Theogonien oder, was damit zuſammenfällt, Kosmogonien: in dieſen iſt die Grundkategorie immer das Hervorgehen, nicht das Geſchaffenwerden. Aus Brahma gehen die Götter hervor, in den Kosmogonien der Griechen ſind die höchſten, geiſtigen Götter zuletzt hervorgegangen, die letzten. Dieſe ſchlechte Kategorie des Hervorgehens verſchwindet jetzt, denn das Gute, die abſolute Macht, iſt Subject.

Dieſes Hervorgehen iſt nicht das Verhältniß des Geſchaffenen: das Hervorgegangene iſt das Exiſtirende, Wirkliche ſo, daß der Grund, aus dem es hervorging, als das aufgehobene Unweſentliche geſetzt iſt, das Hervorgegangene nicht als Geſchöpf, ſondern als Selbſtſtändiges, nicht als Solches, das nicht in ihm ſelbſtſtändig iſt.

Das alſo iſt die Form der göttlichen Selbſtbeſtimmung, die Weiſe der Beſonderung. Sie kann nicht fehlen, Weisheit iſt in der Idee nothwendig. Aber es iſt keine Beſonderung Got-

tes in ſich ſelbſt, denn ſonſt würde Gott als Geiſt gewußt. Die Beſonderung fällt, weil Gott Einer iſt, auf die andere Seite. Dieſe Beſonderung iſt zunächſt das göttliche Beſtimmen überhaupt und ſo die Schöpfung. Dieß Setzen iſt nicht tranſitoriſch, ſondern das Hervorgegangene behält den Charakter Geſetztes zu ſeyn, Geſchöpf. Damit iſt ihm der Stempel aufgedrückt, nicht ſelbſtſtändig zu ſeyn, dieß iſt die Grundbeſtimmung, die ihm bleibt, weil Gott als Subject, als unendliche Macht iſt. Da iſt die Macht nur für Einen und damit das Beſondere nur ein Negatives, Geſetztes gegen das Subject.

Zweite Beſtimmung.

Dieſe iſt, daß Gott ein vorausgeſetztes Subject iſt. Sonſt iſt die Schöpfung eine unbeſtimmte Vorſtellung, bei der man leicht an das mechaniſche, techniſche Produciren der Menſchen erinnert wird, welche Vorſtellung man von ſich abhalten muß. Gott iſt das Erſte, ſeine Schöpfung iſt ewige Schöpfung, worin er nicht das Reſultat, ſondern das Anfangende iſt. Höher, nämlich als Geiſt, iſt er das ſich ſelbſt Erſchaffende, nicht hervortretend aus ſich ſelbſt und wie der Anfang ſo auch das Reſultat, hier iſt jedoch Gott noch nicht als Geiſt gefaßt. Menſchlich techniſches Produciren iſt äußerlich, das Subject, das Erſte wird thätig und tritt an Anderes und erhält damit ein äußeres Verhältniß zu dem Material, was verarbeitet wird, was Widerſtand leiſtet und das zu überwinden iſt; beide ſind als Gegenſtände einer gegen den andern vorhanden. Gott dagegen erſchafft abſolut aus Nichts, da iſt nichts, was gegen ihn voraus wäre.

Die Production alſo, worin er Subject iſt, iſt anſchauende, unendliche Thätigkeit. Beim menſchlichen Produciren bin ich Bewußtſeyn, habe einen Zweck und weiß ihn, und habe dann auch ein Material, von dem ich weiß, ich bin ſo in einem Verhältniß zu einem Anderen, hingegen die anſchauende Producirung, die Producirung der Natur fällt

in den Begriff der Lebendigkeit, ſie iſt ein inneres Thun, innere Thätigkeit, die nicht iſt gegen ein Vorhandenes; es iſt Lebendigkeit, ewiges Erzeugen der Natur, und dieſe iſt überhaupt ein Geſetztes, ein Geſchaffenes.

Gott iſt gegen die Welt, die Totalität ſeines Beſtimmtſeyns, ſeiner Negation, gegen die Totalität des unmittelbaren Seyns — das Vorausgeſetzte, das Subject, welches abſolut Erſtes bleibt. Hier iſt die Grundbeſtimmung Gottes ſich auf ſich beziehende Subjectivität, als in ſich ſeiende, bleibende Subjectivität iſt ſie die erſte.

Das Hervorgegangenſein der griechiſchen Götter, die das Geiſtige ſind, gehört zu ihrer Endlichkeit. Das iſt ihre Bedingtheit, wonach ſie ihre Natur vorausſetzen, wie beim endlichen Geiſt der Natur vorausgeſetzt iſt.

Dieſe Subjectivität aber iſt das abſolut Erſte, Anfangende, die Bedingtheit aufgehoben, aber nur das Anfangende, nicht ſo, daß dieſe Subjectivität auch als Reſultat beſtimmt wäre und als concreter Geiſt.

Wäre das vom abſoluten Subject Erſchaffene es ſelbſt, ſo wäre in dieſem Unterſchied der Unterſchied ebenſo aufgehoben, das erſte Subject wäre das letzte, das ſich reſultirende. Dieſe Beſtimmung haben wir noch nicht, nur dieſe, daß dieſes abſolute Subject das ſchlechthin Anfangende, Erſte iſt.

Dritte Beſtimmung Gottes in Beziehung auf die Welt.

Dieſes iſt, was wir Eigenſchaften Gottes heißen. Dieſe ſind ſeine Beſtimmtheit, d. h. indem wir ſo die Beſonderung Gottes ſahen, das ſich Beſtimmen Gottes und dieſes ſich Beſtimmen Gottes als Erſchaffen der Welt, das Beſtimmte als ſeyende Welt: ſo iſt damit geſetzt eine Beziehung Gottes auf die Welt, oder die Eigenſchaften ſind das Beſtimmte ſelbſt, aber gewußt im Begriff Gottes.

Das Eine iſt das Beſtimmte, gewußt als ſeyend, als

nicht zurückkehrend in Gott; das Andere ist Bestimmtseyn Gottes als Bestimmtheit Gottes; das sind, was man Eigenschaften, Beziehungen Gottes auf die Welt heißt, und es ist ein schlechter Ausdruck, wenn man sagt, daß wir nur von dieser Beziehung Gottes auf die Welt, nicht von ihm selbst wissen. Eben das ist seine eigene Bestimmtheit, damit seine eigenen Eigenschaften.

Nur nach der äußerlichen, sinnlichen Vorstellung ist Etwas und Etwas für sich, so daß davon unterschieden sind seine Beziehung auf Anderes, seine Eigenschaften, aber diese machen eben seine eigenthümliche Natur aus. Die Art der Beziehung des Menschen auf die anderen, das ist seine Natur. Die Säure ist Nichts, als diese Art und Weise ihrer Beziehung auf die Basis, das ist die Natur der Säure selbst: erkennt man die Beziehung eines Gegenstandes, so erkennt man die Natur des Gegenstandes selbst.

Das sind also schlechte Unterschiede, die sogleich zusammenfallen als Product eines Verstandes, der sie nicht kennt, nicht weiß, was er hat an diesen Unterschieden. Diese Bestimmtheit als Aeußeres, Unmittelbares, als Bestimmtheit Gottes selbst ist seine absolute Macht, die Weisheit ist, deren nähere Momente die Güte und Gerechtigkeit sind.

Die Güte ist, daß die Welt ist; das Seyn kommt ihr nicht zu, das Seyn ist hier herabgesetzt zu einem Moment, und ist nur ein Gesetztseyn, Erschaffenseyn. Dieses Urtheilen ist die ewige Güte Gottes: das Unterschiedene hat kein Recht zu seyn, es ist außer dem Einen, ein Mannigfaltiges und dadurch ein Beschränktes, Endliches, dessen Bestimmung ist, nicht zu seyn; daß es aber ist, das ist die Güte Gottes; als Gesetztes vergeht es aber auch, ist nur Erscheinung. Das Seyn, das wahrhaft Wirkliche ist nur Gott; das Seyn außereinander, außer Gott, das hat keine Ansprüche.

Gott kann nur im wahrhaften Sinne Schöpfer seyn als

unendliche Subjectivität, ſo iſt er frei, ſo kann ſeine Beſtimmtheit, ſein ſich ſelbſt Beſtimmen frei entlaſſen werden, nur das Freie kann ſeine Beſtimmungen als Freies ſich gegenüber haben, als Freies entlaſſen. Dieſes Auseinandergehen, deſſen Totalität die Welt iſt, dieſes Seyn iſt die Güte.

Das Seyn der Welt iſt aber nur das Seyn der Macht oder die poſitive Wirklichkeit und Selbſtſtändigkeit der Welt iſt nicht ihre eigene Selbſtſtändigkeit, ſondern die Selbſtſtändigkeit der Macht. Die Welt muß daher in Beziehung auf die Macht als ein in ſich Gebrochenes vorgeſtellt werden: die eine Seite iſt die Mannigfaltigkeit der Unterſchiede, der unendliche Reichthum des Daſeyns, die andere Seite iſt dann die Subſtantialität der Welt, dieſe kommt aber nicht der Welt ſelber zu, ſondern iſt die Identität des Weſens mit ſich ſelbſt. Die Welt erhält ſich nicht für ſich ſelbſt, ſondern ihr Fürſichſeyn iſt die Macht, die ſich in den Unterſchieden erhält, wie es Fürſichſeyn bleibt und ſo die Seite des Seyns der Welt iſt. So iſt die Welt in ſich geſchieden: einer Seits iſt ſie unſelbſtſtändiger, ſelbſtloſer Unterſchied, anderer Seits ihr Seyn.

Die Manifeſtation der Nichtigkeit, Idealität dieſes Endlichen, daß das Seyn nicht wahrhafte Selbſtſtändigkeit iſt, dieſe Manifeſtation als Macht iſt die Gerechtigkeit: darin wird den endlichen Dingen ihr Recht angethan. Güte und Gerechtigkeit ſind nicht Momente der Subſtanz: in der Subſtanz ſind dieſe Beſtimmungen als ſeyend, ebenſo unmittelbar als nicht ſeyend — als werdend.

Hier iſt das Eine nicht als Subſtanz, ſondern als der Eine, als Subject, hier iſt Beſtimmung des Zwecks, eigene Beſtimmtheit des Begriffs: die Welt ſoll ſeyn, ebenſo ſoll ſie ſich umwandeln, vergehen. Da iſt die Gerechtigkeit als Beſtimmung des Subjects in ſeinem ſich Unterſcheiden von dieſen ſeinen Beſtimmungen, dieſer ſeiner Welt.

Schaffen, Erhalten und Vergehen fallen in der Vorſtel-

lung zeitlich auseinander, aber im Begriff ſind ſie weſentlich nur Momente Eines Proceſſes, nämlich des Proceſſes der Macht. Die Identität der Macht mit ſich iſt ebenſo das Nichts, aus dem die Welt geſchaffen, wie die Subſiſtenz der Welt und die Aufhebung ihrer Subſiſtenz. Dieſe Identität der Macht, die ſich auch im Seyn der Dinge erhält, iſt das Seyn der Dinge, wie ihr Nichtſeyn. In der Güte iſt die Welt nur als nicht in ſich berechtigt, als zufällig getragen und erhalten und iſt ſomit zugleich ihre Negativität enthalten, die in der Gerechtigkeit geſetzt wird.

Die angegebenen Beſtimmungen ſind nun wohl Beſtimmungen des Begriffs ſelbſt, aber das Subject, welches ſie hat, hat ſeine Natur nicht darin, die Grundbeſtimmungen ſind der Eine und die Macht, der Begriff, die innerſte Natur des Subjects iſt noch unabhängig geſetzt von den Eigenſchaften. Wenn ſie ihm in der That angehörten, ſo wären ſie ſelbſt Totalität, denn der Begriff iſt die abſolute Güte, er theilt ſich ſelbſt ſeine Beſtimmungen mit. Dazu, daß ſie dem Begriff angehören, gehört, daß ſie ſelbſt der ganze Begriff wären und ſo wäre er erſt wahrhaft real, da wäre der Begriff aber Idee und das Subject als Geiſt geſetzt, in welchem Güte und Gerechtigkeit Totalitäten wären.

Güte und Gerechtigkeit ſind aber, obwohl ſie den Unterſchied enthalten, nicht als bleibende Beſtimmung der Macht gefaßt, ſondern die Macht iſt ſelbſt das Unbeſtimmte, d. h. gegen dieſe Unterſchiede ſelbſt mächtig: ihre Güte ſetzt ſich in Gerechtigkeit über und umgekehrt. Jede für ſich geſetzt ſchlöſſe die andere aus, aber die Macht iſt eben dieſes, daß ſie die Beſtimmtheit nur aufhebt.

Die Gerechtigkeit iſt das Moment der Negation, d. h. daß die Nichtigkeit offenbar werde, dieſe Gerechtigkeit iſt ſo eine Beſtimmung, wie am Siva das Entſtehen und Vergehen, es iſt nur die Seite des Proceſſes überhaupt, die Seite des Zufälli-

gen, deſſen Nichtigkeit manifeſtirt wird. Es iſt nicht die Negation als unendliche Rückkehr in ſich, was Beſtimmung des Geiſtes wäre, ſondern die Negation iſt nur Gerechtigkeit.

b. Die Form der Welt.

Die Welt iſt jetzt proſaiſch, weſentlich als eine Sammlung von Dingen vorhanden. Im Orient und beſonders im griechiſchen Leben wird man erfreut durch die Freundlichkeit und Heiterkeit im Verhältniß des Menſchen zur Natur, daß, indem der Menſch ſich zur Natur verhält, er ſich zum Göttlichen verhält; ſeine Freigebigkeit begeiſtet das Natürliche, macht es zum Göttlichen, beſeelt es. —

Dieſe Einheit des Göttlichen und Natürlichen, Identität des Ideellen und Reellen iſt eine abſtracte Beſtimmung und iſt leicht zu haben: die wahre Identität iſt die, welche in der unendlichen Subjectivität iſt, die gefaßt wird nicht als Neutraliſation, gegenſeitige Abſtumpfung, ſondern als unendliche Subjectivität, die ſich beſtimmt und ihre Beſtimmungen als Welt frei entläßt. Dann ſind dieſe frei entlaſſenen Beſtimmungen als Dinge zugleich unſelbſtſtändige, wie ſie wahrhaft ſind, nicht Götter, ſondern Naturgegenſtände.

Dieſe beſondern ſittlichen Mächte, welche die obern griechiſchen Götter weſentlich ſind, haben Selbſtſtändigkeit nur der Form nach, weil der Inhalt unſelbſtſtändig iſt als beſonderer. Das iſt eine falſche Form: die unſelbſtſtändigen Dinge, die unmittelbar ſind, ihr Seyn wird dagegen auf dem gegenwärtigen Standpunkte nur gewußt als etwas Formelles, ein Unſelbſtſtändiges, dem ſo Seyn zukommt, nicht als abſolutes, göttliches Seyn, ſondern als abſtractes Seyn, als einſeitiges, und indem ihm die Beſtimmung des abſtracten Seyns zukommt, kommen ihm die Kategorien des Seyns zu, und als Endlichem die Verſtandeskategorien.

Sie ſind proſaiſche Dinge, wie die Welt für uns iſt, äußerliche Dinge im mannigfachen Zuſammenhang des Verſtandes,

von Grund und Folge, Qualität, Quantität, nach allen dieſen Kategorien des Verſtandes.

Die Natur iſt hier *entgöttert*, die natürlichen Dinge ſind Unſelbſtſtändigkeiten in ihnen ſelbſt und die Göttlichkeit iſt nur im Einen. Es kann nun ſcheinen, als ob es zu bedauern wäre, daß die Natur in einer Religion entgöttert ſey, die Beſtimmung der Gottloſigkeit erhält; man preiſt dagegen die Einheit des Ideellen und Reellen, die Einheit der Natur mit Gott, wo die natürlichen Dinge als ſelbſtſtändig göttlich frei beſtimmt betrachtet werden, man nennt dieß Identität der Idealität und Realität. Das iſt freilich die *Idee*, aber jene Beſtimmung der Identität iſt noch ſehr formell, ſie iſt wohlfeil, ſie iſt allenthalben, die Hauptſache iſt die *weitere Beſtimmung dieſer Identität* und die *wahrhafte* iſt nur in dem *Geiſtigen*, in dem ſich ſelbſt real beſtimmenden Gott, daß die Momente ſeines Begriffs zugleich ſelbſt ſind als Totalität. Die natürlichen Dinge ſind nach ihrer Einzelnheit in der That *an ſich*, in ihrem *Begriff äußerlich* gegen den Geiſt, gegen den Begriff, und ebenſo iſt der Geiſt als *endlicher*, als dieſe Lebendigkeit ſelbſt *äußerlich*. Lebendigkeit iſt zwar weſentlich ein Inneres, aber jene Totalität, ſo weit ſie nur Leben iſt, iſt äußerlich gegen die *abſolute Innerlichkeit des Geiſtes*; das *abſtracte* Selbſtbewußtſeyn iſt eben ſo *endlich*. Die natürlichen Dinge, der Kreis der endlichen Dinge, ſelbſt abſtractes Seyn, iſt ſeiner Natur nach ein an ihm ſelbſt Aeußerliches. Dieſe Beſtimmung der Aeußerlichkeit erhalten die Dinge hier auf dieſer Stufe, ſie ſind dem Begriff nach geſetzt *in ihrer Wahrheit*. Wenn man dieſe Stellung der Natur bedauert, ſo muß man zugeben, daß die ſchöne Vereinigung von Natur und Gott nur für die Phantaſie gilt, nicht für die Vernunft. Denen, die noch ſo ſchlecht von der Entgötterung ſprechen und jene Identität preiſen, wird es doch gewiß ſehr ſchwer oder unmöglich, an einen Ganga, eine Kuh, einen Affen, ein Meer ꝛc.

als Gott zu glauben. Hier iſt vielmehr der Grund gelegt zu einer verſtändigen Betrachtung der Dinge und ihres Zuſammenhanges.

Doch die theoretiſche Ausbildung dieſes Bewußtſeyns zur Wiſſenſchaft hat hier noch nicht ihren Platz. Denn dazu gehörte ein concretes Intereſſe für die Dinge und müßte das Weſen nicht nur als allgemeiner, ſondern auch als beſtimmter Begriff gefaßt ſeyn. Bei der Vorſtellung der abſtracten Weisheit und bei dem Einen beſchränkten Zweck kann die beſtimmte theoretiſche Anſchauung noch nicht Statt haben.

Das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt beſtimmt ſich damit als ſeine unmittelbare Erſcheinung an derſelben auf eine einzelne, individuelle Weiſe für einen beſtimmten Zweck in einer beſchränkten Sphäre und hiermit tritt die Beſtimmung von Wundern ein. In frühern Religionen gibt es keine Wunder: in der indiſchen iſt Alles ſchon verrückt von Haus aus. Erſt im Gegenſatze gegen die Ordnung der Natur, die Naturgeſetze, wenn dieſe auch nicht erkannt werden, ſondern nur das Bewußtſeyn eines natürlichen Zuſammenhanges überhaupt da iſt, erſt da hat die Beſtimmung des Wunders ihren Platz, was ſo vorgeſtellt wird, daß Gott ſich an einem Einzelnen und zugleich gegen die Beſtimmung deſſelben manifeſtirt.

Das wahrhafte Wunder in der Natur iſt die Erſcheinung des Geiſtes und die wahrhafte Erſcheinung des Geiſtes iſt in gründlicher Weiſe der Geiſt des Menſchen und ſein Bewußtſeyn von der Vernunft der Natur, daß in dieſer Zerſtreuung und zufälligen Mannichfaltigkeit durchaus Geſetzmäßigkeit und Vernunft iſt. In dieſer Religion erſcheint aber die Welt als Complex der natürlichen Dinge, die auf natürliche Weiſe auf einander wirken, in verſtändigem Zuſammenhange ſtehen und das Bedürfniß der Wunder iſt ſo lange vorhanden, als jener Zuſammenhang nicht als die objective Natur der Dinge gefaßt, d. h. ſo lange nicht Gottes Erſcheinung an ihnen als ewige,

allgemeine Naturgesetze und seine Wirksamkeit nicht wesentlich als die allgemeine gedacht ist. Der verständige Zusammenhang, der auf dieser Stufe erst gefaßt ist, ist nur der objective, daß das Einzelne als solches in der Endlichkeit für sich und damit in einem äußerlichen Verhältniß ist.

Das Wunder wird noch als zufällige Manifestation Gottes gefaßt: das allgemeine absolute Verhältniß Gottes zur natürlichen Welt ist dagegen die Erhabenheit.

In sich und in seiner Beziehung auf sich gefaßt kann man das unendliche Subject nicht erhaben nennen, denn so ist es absolut an und für sich und heilig. Die Erhabenheit ist erst die Erscheinung und Beziehung dieses Subjects auf die Welt, daß diese als Manifestation desselben gefaßt wird, aber als Manifestation, die nicht affirmativ ist oder die, indem sie affirmativ zwar ist, doch den Hauptcharakter hat, daß das Natürliche, Weltliche als ein Unangemessenes negirt und als solches gewußt wird.

Die Erhabenheit ist also diejenige Erscheinung und Manifestation Gottes in der Welt und sie ist so zu bestimmen, daß dieses Erscheinen sich zugleich als erhaben zeigt über diese Erscheinung in der Realität. In der Religion der Schönheit ist Versöhnung der Bedeutung mit dem Material, der sinnlichen Weise und dem Seyn für Anderes. Das Geistige erscheint ganz in dieser äußerlichen Weise, diese ist ein Zeichen des Innern und dieses Innere wird ganz erkannt in seiner Aeußerlichkeit.

Hingegen die Erhabenheit der Erscheinung vertilgt zugleich die Realität, den Stoff und das Material ihrer selbst, in seiner Erscheinung unterscheidet sich Gott zugleich von ihr, so daß sie als unangemessen ausdrücklich gewußt wird. Der Eine hat also an der Aeußerlichkeit der Erscheinung nicht wie die Götter der Religion der Schönheit sein Fürsichseyn und wesentliches Daseyn und die Unangemessenheit der Erscheinung

iſt nicht bewußtloſe, ſondern ausdrücklich mit Bewußtſeyn als ſolche geſetzt.

Zur Erhabenheit iſt es daher nicht genug, daß der Inhalt, der Begriff etwas Höheres ſei als die Geſtalt, wenn dieſe auch übertrieben und über ihr Maaß geſetzt wird, ſondern das, was ſich manifeſtirt, muß auch die Macht ſeyn über die Geſtalt. In der indiſchen Religion ſind die Bilder maaßlos, aber nicht erhaben, ſondern Verzerrung, oder ſie ſind nicht verzerrt wie die Kuh und der Affe, die die ganze Naturmacht ausdrücken, aber die Bedeutung und die Geſtalt ſind ſich unangemeſſen, aber nicht erhaben, ſondern die Unangemeſſenheit iſt der größte Mangel. Es muß alſo zugleich die Macht über die Geſtalt geſetzt ſeyn.

Der Menſch im natürlichen Bewußtſeyn kann natürliche Dinge vor ſich haben, aber ſein Geiſt iſt ſolchem Inhalt unangemeſſen, das Umherſchauen iſt nichts Erhabenes, ſondern der Blick gen Himmel, der das Darüberhinaus iſt. Dieſe Erhabenheit iſt beſonders der Charakter Gottes in Beziehung auf die natürlichen Dinge. Die Schriften des A. T. werden deshalb gerühmt. „Gott ſprach, es werde Licht und es ward Licht.“ Es iſt dieß eine der erhabenſten Stellen. Das Wort iſt das Müheloſeſte, dieſer Hauch iſt hier zugleich das Licht, die Lichtwelt, die unendliche Ausgießung des Lichts, ſo wird das Licht herabgeſetzt zu einem Worte, zu etwas ſo Vorübergehendem. Es wird ferner vorgeſtellt, daß Gott den Wind und den Blitz zu Dienern und Boten gebraucht, die Natur iſt ſo gehorchend. Es wird geſagt: „Von deinem Athem gehen die Welten hervor, vor deinem Dräuen fliehen ſie, wenn du die Hand aufthuſt, ſo ſind ſie geſättigt, verhüllſt du dein Angeſicht, ſo erſchrecken ſie,“ „hältſt du deinen Athem an, ſo vergehen ſie zu Staub,“ „läſſeſt du ihn aus, ſo entſtehen ſie wieder.“ Dieß iſt die Erhabenheit, daß die Natur ſo ganz negirt, unterworfen, vorübergehend vorgeſtellt wird.

c. Der Zweck Gottes mit der Welt.

Erste Bestimmung.

Die Zweckbestimmung ist hier als die wesentliche, daß Gott weise ist, zunächst weise in der Natur überhaupt. Die Natur ist sein Geschöpf und er giebt darin seine Macht zu erkennen, aber nicht nur seine Macht, sondern auch seine Weisheit. Diese giebt sich kund in ihren Producten durch zweckmäßige Einrichtung.

Dieser Zweck ist mehr ein Unbestimmtes, Oberflächliches, mehr äußerliche Zweckmäßigkeit: „Du giebst dem Vieh sein Futter." Der wahrhafte Zweck und die wahrhafte Realisation des Zwecks fällt nicht in die Natur als solche, sondern wesentlich in das Bewußtseyn. Er manifestirt sich in der Natur, aber seine wesentliche Erscheinung ist im Bewußtseyn zu erscheinen, seinem Wiederschein, so, daß es im Selbstbewußtseyn wiederscheint, daß dieß sein Zweck sey, gewußt zu werden vom Bewußtseyn, und daß er dem Bewußtseyn Zweck sey.

Die Erhabenheit ist nur erst die Vorstellung der Macht, noch nicht die eines Zweckes. Der Zweck ist nicht nur das Eine, sondern der Zweck Gottes überhaupt kann nur er selbst seyn, daß sein Begriff ihm gegenständlich werde, er sich selbst in der Realisation habe. Dieß ist der allgemeine Zweck überhaupt. Wenn wir nun hier in Rücksicht auf die Welt, die Natur, diese als den Zweck Gottes betrachten wollen, so ist nur seine Macht darin manifestirt, nur sie wird ihm darin gegenständlich und die Weisheit ist noch ganz abstract. Wenn wir von einem Zweck sprechen, so muß er nicht bloß Macht seyn, muß Bestimmtheit überhaupt haben. Der Boden, wo er vorhanden seyn kann, ist der Geist überhaupt, indem nun Gott im Geist als Bewußtseyn, in dem ihm gegenüber gesetzten Geist, hier also im endlichen Geist als solchen Zweck ist, so ist darin seine Vorstellung, seine Anerkenntniß der Zweck. Gott hat gegenüber hier den endlichen Geist, das Andersseyn ist noch

nicht geſetzt als abſolut zurückgekehrt in ſich ſelbſt. Der endliche Geiſt iſt weſentlich Bewußtſeyn, Gott muß alſo Gegenſtand des Bewußtſeyns als das Weſen ſeyn, dieß iſt, daß er anerkannt, geprieſen werde. Die Ehre Gottes iſt zunächſt ſein Zweck. Der Reflex Gottes im Selbſtbewußtſeyn überhaupt iſt noch nicht erkannt; Gott wird nur anerkannt, ſollte er auch wirklich erkannt werden, ſo gehörte dazu, daß er als Geiſt Unterſchiede in ſich geſetzt hätte; hier hat er noch die geſehenen abſtracten Beſtimmungen.

So iſt es hier eine weſentliche Beſtimmung, daß die Religion als ſolche der Zweck iſt, nämlich daß Gott gewußt werde im Selbſtbewußtſeyn, darin Gegenſtand iſt, affirmative Beziehung auf daſſelbe hat. Er iſt Gott als unendliche Macht und Subjectivität in ſich; das zweite iſt, daß er erſcheint und zwar weſentlich in einem anderen Geiſte, der als endlich ihm gegenüber iſt, und ſo iſt das Anerkennen und Preiſen Gottes die Beſtimmung, die hier eintritt, die Ehre Gottes, die allgemeine Ehre: nicht bloß das jüdiſche Volk, ſondern die ganze Erde, alle Völker, Heiden ſollen den Herrn loben. Dieſer Zweck, vom Bewußtſeyn anerkannt, gewußt, verehrt zu werden, kann zunächſt der theoretiſche Zweck genannt werden; der beſtimmtere iſt der practiſche, der eigentlich reale Zweck, der ſich in der Welt, aber immer in der geiſtigen realiſirt.

Zweite Beſtimmung.

Dieſer weſentliche Zweck iſt der ſittliche Zweck, die Sittlichkeit, daß der Menſch in dem, was er thut, das Geſetzliche, Rechte vor Augen habe; dieß Geſetzliche, Rechte iſt das Göttliche und inſofern es ein Weltliches, im endlichen Bewußtſeyn iſt, iſt es ein Geſetztes von Gott.

Gott iſt das Allgemeine; — der Menſch, der ſich und ſeinen Willen nach dieſem Allgemeinen beſtimmt, iſt der freie — damit der allgemeine Wille, nicht ſeine beſondere Sittlichkeit; Rechtthun iſt hier Grundbeſtimmung, der Wandel vor

Gott, das Freiſeyn von ſelbſtſüchtigen Zwecken, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.

Dieſes Rechte thut der Menſch in Beziehung auf Gott, zur Ehre Gottes: dieſes Rechte hat im Willen, im Innern ſeinen Sitz, und dieſem Wollen in Rückſicht auf Gott gegenüber ſteht die Natürlichkeit des Daſeyns, des Menſchen, des Handelnden.

Wie wir in der Natur dieſes Gebrochenſeyn ſahen, daß Gott für ſich iſt und die Natur ein Seyendes, aber Beherrſchtes, ſo iſt auch im Menſchengeiſte eben dieſer Unterſchied: das Rechtthun als ſolches, ferner das natürliche Daſeyn des Menſchen; dieſes iſt aber ebenſo ein durch das geiſtige Verhältniß des Willens Beſtimmtes, als die Natur überhaupt ein Geſetztes iſt vom abſoluten Geiſt.

Das natürliche Daſeyn des Menſchen, ſeine äußerliche, weltliche Exiſtenz iſt in Beziehung geſetzt auf das Innere: wenn dieſer Wille ein weſentlicher Wille, das Thun Rechtthun iſt, ſoll auch die äußerliche Exiſtenz des Menſchen dieſem Innerlichen, Rechten entſprechen, es ſoll dem Menſchen gut gehen nur nach ſeinen Werken, und er ſoll ſich nicht nur ſittlich überhaupt benehmen, die Geſetze ſeines Vaterlandes beobachten, ſich dem Vaterland aufopfern, es mag ihm dabei gehen, wie es wolle, ſondern es tritt die beſtimmte Forderung ein, daß es dem, der Recht thut, auch wohl ergehe.

Es iſt hier ein Verhältniß, daß die reelle Exiſtenz, das äußerliche Daſeyn angemeſſen, unterworfen und beſtimmt ſey nach dem Innerlichen, Rechten. Dieß Verhältniß tritt hier ein zufolge und auf den Grund des Grundverhältniſſes von Gott zur natürlichen, endlichen Welt.

Es iſt hier ein Zweck, dieſer ſoll vollführt ſeyn — dieſe Unterſcheidung, die zugleich in Harmonie ſeyn ſoll, ſo, daß das natürliche Daſeyn ſich beherrſcht zeige vom Weſent-

lichen, vom Geiſtigen. Es ſoll für den Menſchen beſtimmt ſeyn, beherrſcht vom wahrhaften Inneren, vom Rechtthun.

Auf dieſe Weiſe iſt das Wohlſeyn des Menſchen göttlich berechtigt, aber es hat nur dieſe Berechtigung, inſofern es dem Göttlichen gemäß iſt, dem ſittlichen, göttlichen Geſetz. Das iſt das Band der Nothwendigkeit, die aber nicht mehr blind iſt, wie wir in anderen Religionen ſehen werden, nur die leere, begriffsloſe, unbeſtimmte Nothwendigkeit, ſo daß außer ihr das Concrete iſt; die Götter, ſittlichen Mächte ſtehen unter der Nothwendigkeit, aber die Nothwendigkeit hat nicht das Sittliche, Rechte in ihrer Beſtimmung.

Hier iſt die Nothwendigkeit concret, daß das an und für ſich Seyende Geſetze giebt, das Rechte will, das Gute, und dieſes hat zur Folge ein ihm angemeſſenes, affirmatives Daſeyn, eine Exiſtenz, die ein Wohlſeyn, Wohlgehen iſt. Dieſe Harmonie iſt es, die der Menſch weiß in dieſer Sphäre.

Darin iſt begründet, daß es ihm wohlergehen darf, ja ſoll, er iſt Zweck für Gott, er als Ganzes. Aber er als Ganzes iſt ſelbſt ein in ihm Unterſchiedenes, daß er Willen hat und äußerliches Daſeyn. Das Subject weiß nun, daß Gott das Band dieſer Nothwendigkeit iſt, dieſe Einheit, welche das Wohlſeyn hervorbringt angemeſſen dem Rechtthun, daß dieſer Zuſammenhang iſt, denn der göttliche, allgemeine Wille iſt zugleich der in ſich beſtimmte Wille und ſomit die Macht dazu, jenen Zuſammenhang hervorzubringen.

Daß dieſes zuſammengeknüpft iſt, dieſes Bewußtſeyn iſt dieſer Glaube, Zuverſicht, dieſe iſt im jüdiſchen Volke eine Grundſeite, bewundernswürdige Seite. Von dieſer Zuverſicht ſind die altteſtamentlichen Schriften voll, beſonders die Pſalmen.

Dieſer Gang iſt es auch, der im Hiob dargeſtellt iſt, das einzige Buch, von dem man den Zuſammenhang mit dem Boden des jüdiſchen Volks nicht genau kennt. Hiob preiſt ſeine Unſchuld, findet ſein Schickſal ungerecht, er iſt unzufrieden,

d. h. es ist ein Gegensatz in ihm: das Bewußtseyn der Gerechtigkeit, die absolut ist, und die Unangemessenheit seines Zustandes mit dieser Gerechtigkeit. Es ist als Zweck Gottes gewußt, daß er es den Guten gut gehen lasse.

Die Wendung ist, daß diese Unzufriedenheit, dieser Mißmuth sich der absoluten, reinen Zuversicht unterwerfen soll. Hiob fragt: Was giebt mir Gott für Lohn von der Höhe, sollte nicht der Ungerechte so verstoßen werden? Seine Freunde antworten in demselben Sinne; nur daß sie es umkehren: Weil du unglücklich bist, daraus schließen wir, daß du nicht recht bist; Gott thut dieß, daß er den Menschen beschirme vor Hoffahrt.

Gott spricht endlich selbst: Wer ist, der so redet mit Unverstand? Wo warst du, da ich die Erde gründete? Da kommt eine sehr schöne, prächtige Beschreibung von Gottes Macht, und Hiob sagt: Ich erkenne es, es ist ein unbesonnener Mensch, der seinen Rath meint zu verbergen.

Diese Unterwürfigkeit ist das Letzte, einer Seits diese Forderung, daß es dem Gerechten wohl gehe, anderer Seits soll selbst diese Unzufriedenheit weichen. Dieß Verzichtleisten, Anerkennen der Macht Gottes bringt Hiob wieder zu seinem Vermögen, zu seinem vorigen Glück; auf dieses Anerkennen folgt die Wiederherstellung seines Glücks. Doch soll vom Endlichen zugleich dieses Glück nicht als ein Recht gegen die Macht Gottes angesprochen werden. —

Diese Zuversicht zu Gott, diese Einheit und das Bewußtseyn dieser Harmonie der Macht und zugleich der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes ist darin begründet, daß Gott als Zweck in sich bestimmt ist und Zweck hat.

Es ist hiebei noch zu beachten dieß Innerlichwerden des Geistes, das Bewegen seiner in sich selbst. Der Mensch soll recht thun, das ist das absolute Gebot, und dieses Rechtthun hat seinen Sitz in seinem Willen, der Mensch ist dadurch auf sein Innerliches angewiesen und er muß beschäftigt seyn

mit dieſer Betrachtung ſeines Inneren, ob es im Rechten, ſein Wille gut iſt.

Dieſe Unterſuchung und Bekümmerniß über das Unrecht, das Schreien der Seele nach Gott, dieß Hinabſteigen in die Tiefen des Geiſtes, dieſe Sehnſucht des Geiſtes nach dem Rechten, der Angemeſſenheit zum Willen Gottes iſt ein beſonders Charakteriſtiſches.

Weiter erſcheint dieſer Zweck zugleich als ein beſchränkter: es iſt der Zweck, daß die Menſchen Gott wiſſen, anerkennen, was ſie thun, zur Ehre Gottes thun ſollen; was ſie wollen, dem Willen Gottes gemäß, ihr Wille wahrhafter Wille ſeyn ſoll. Dieſer Zweck hat zugleich eine Beſchränktheit, und es iſt zu betrachten, inwiefern dieſe Beſchränktheit in der Beſtimmung Gottes liegt, inwiefern der Begriff, die Vorſtellung Gottes ſelbſt noch dieſe Beſchränktheit enthält.

Wenn die Vorſtellung Gottes beſchränkt iſt, ſo ſind dieſe weiteren Realiſationen des göttlichen Begriffs im menſchlichen Bewußtſeyn auch beſchränkt. Dieß iſt immer das Weſentliche, aber auch das Schwerſte, die Beſchränktheit in Einem zu erkennen, wie ſie noch Beſchränktheit der Idee iſt, ſo, daß ſie noch nicht als abſolute Idee iſt.

Gott, das ſich Beſtimmende in ſeiner Freiheit und nach ſeiner Freiheit, ſo, daß das Geiſtige das Freie ſey, das iſt die Weisheit; aber dieſe Weisheit, dieſer Zweck iſt nur erſt Zweck und Weisheit im Allgemeinen. Die Weisheit Gottes, das ſich Beſtimmen hat noch nicht ſeine Entwickelung, dieſe Entwickelung in der Idee Gottes iſt erſt in der Religion, wo die Natur Gottes ganz offenbar iſt.

Der Mangel dieſer Idee iſt, daß Gott der Eine iſt, aber ſo in ſich ſelbſt auch nur in der Beſtimmtheit dieſer Einheit, nicht das in ſich ſelbſt ewig ſich Entwickelnde iſt. Es iſt noch nicht entwickelte Beſtimmung: was wir Weisheit nennen, iſt inſofern auch ein Abſtractes, abſtracte Allgemeinheit.

Der reale Zweck, den wir haben, ist der erste, er ist als Zweck Gottes im wirklichen Geist, so muß er in sich Allgemeinheit haben, muß göttlich wahrhafter Zweck in sich selbst seyn, der substantielle Allgemeinheit hat. Substantieller Zweck im Geist ist der, daß die geistigen Individuen sich als Eins wissen, sich als Eins verhalten, einig seyen, es ist ein sittlicher Zweck, er hat seinen Boden in der realen Freiheit, es ist die Seite, worin das Praktische hervortritt, Zweck im wirklichen Bewußtseyn. Er ist aber erster Zweck und die Sittlichkeit ist noch unmittelbar natürliche, der Zweck ist so die Familie und der Zusammenhang derselben, er ist diese Eine Familie ausschließend gegen die anderen.

Der reale, unmittelbar erste Zweck der göttlichen Weisheit ist also noch ganz beschränkter, einzelner, weil er erster ist. Gott ist absolute Weisheit, aber noch in dem Sinne der ganz abstracten Weisheit, oder der Zweck im göttlichen Begriff ist der noch schlechthin allgemeine und somit inhaltslose Zweck, dieser unbestimmte inhaltslose Zweck schlägt im Daseyn um in die unmittelbare Einzelnheit, in die vollkommenste Beschränktheit. Oder mit andern Worten: das Ansich, in welchem sich die Weisheit noch hält, ist selbst die Unmittelbarkeit, die Natürlichkeit.

Der reale Zweck Gottes ist also die Familie, und zwar diese Familie, viele einzelnen Familien ist schon die Erweiterung der Einzelnheit durch die Reflexion. Es ist der merkwürdige unendlich harte, härteste Contrast. Gott ist einerseits der Gott Himmels und der Erden, absolute Weisheit, allgemeine Macht und der Zweck dieses Gottes ist zugleich so beschränkt, daß er nur Eine Familie, nur dieß eine Volk ist. Alle Völker sollen ihn wohl auch anerkennen, seinen Namen preisen, aber das reale zu Stande gebrachte wirkliche Werk ist nur dieß Volk, in seinem Zustande, seinem Daseyn, seinem inneren, äußeren, politischen, sittlichen Daseyn. Gott ist so nur der Gott Abra-

ham's, Iſaak's und Jakob's, der Gott, der uns aus Aegypten geführt hat. Weil Gott nur Einer iſt, ſo iſt er auch nur in Einem allgemeinen Geiſte, in Einer Familie, in Einer Welt. Die erſten ſind die Familien als Familien, die aus Aegypten geführten ſind die Nation, hier ſind es die Häupter der Familien, die das Beſtimmte des Zwecks ausmachen. Die Allgemeinheit iſt ſo noch die natürliche. Der Zweck iſt ſo nur menſchlich und ſo die Familie. So iſt die Religion die patriarchaliſche. Die Familie iſt es dann, die ſich zum Volke erweitert. Nation heißt ein Volk, weil es zunächſt durch die Natur iſt; dieß iſt der beſchränkte Zweck und iſt ausſchließend gegen Anderes der göttliche Zweck.

Die fünf Bücher Moſis fangen von der Weltſchöpfung an, gleich nachher finden wir darin den Sündenfall, er betrifft die Natur des Menſchen als Menſch. Dieſer allgemeine Inhalt der Erſchaffung der Welt, und dann jener Fall des Menſchen, der der Menſch der Gattung nach iſt, hat keinen Einfluß auf das gehabt, was in der Folge die jüdiſche Religion iſt. Es iſt nur dieſe Weiſſagung, deren allgemeiner Inhalt dem iſraelitiſchen Volke nicht zur Wahrheit geworden iſt. Der Gott iſt nur der Gott dieſes Volks, nicht der Menſchen und dieß Volk iſt das Volk Gottes.

In Anſehung des Zuſammenhanges von der allgemeinen Weisheit Gottes in ſich, zu der vollkommenen Beſchränktheit des realen Zwecks kann zur Deutlichmachung der Vorſtellung noch bemerkt werden, daß der Menſch, wenn er das allgemeine Gute will und dieß ſein Zweck iſt, ſeine Willkür zum Princip ſeiner Entſchließungen, ſeines Handelns gemacht hat. Denn dieß allgemeine Gute, dieſer allgemeine Zweck enthält das Andere, Beſondere nicht in ſich ſelbſt; wenn aber gehandelt werden muß, ſo fordert dieſer reale Zweck eine Beſtimmtheit, dieſe iſt außer dem Begriff, da er noch keine in ſich hat, noch abſtract iſt und die Beſonderung iſt deshalb noch nicht ge-

heiligt, weil sie noch nicht in den allgemeinen Zweck des Guten aufgenommen ist. In der Politik, wenn nur die allgemeinen Gesetze die Herrschaft haben sollen, so ist das Regierende die Gewalt, die Willkür des Individuums, das Gesetz ist nur real, insofern es besondert wird, denn erst dadurch, daß es besondert wird, ist das Allgemeine lebendig.

Aus diesem einzelnen, realen Zweck sind die anderen Völker ausgeschlossen. Das Volk hat seine eigene Nationalität, es besteht aus gewissen Familien und deren Mitgliedern, dieß Angehören dem Volke und damit zu Gott in diesem Verhältniß zu stehen, beruht auf der Geburt. Dieß erfordert natürlich eine besondere Verfassung, Gesetze, Ceremonien, Gottesdienst.

Die Einzelnheit bildet sich ferner so aus, daß sie den Besitz eines besonderen Bodens in sich schließt, dieser muß getheilt werden für die verschiedenen Familien und ist ein Unveräußerbares, so daß die Ausschließung diese ganz empirisch äußere Gegenwart gewinnt. Es ist dabei diese Ausschließung zunächst nicht polemisch, sondern die Realität ist der besondere Besitz, einzelne Genuß dieses einzelnen Volkes und das Verhältniß des einzelnen Volks zum allmächtigen, allweisen Herrn, sie ist nicht polemisch, d. h. die anderen Völker können auch dazu gebracht werden, zu dieser Verehrung. Sie sollen den Herren preisen, aber daß sie dahin kommen, ist nicht realer Zweck, ist nur ein träges, nicht praktisches Sollen. Dieser reale Zweck ist erst im Muhamedanismus aufgetreten, wo der einzelne Zweck zum allgemeinen erhoben und so fanatisch wird.

Der Fanatismus findet sich wohl auch bei den Juden, aber er tritt nur ein, insofern ihr Besitz, ihre Religion angegriffen ist, er tritt dann ein, weil nur dieser Eine Zweck schlechthin ausschließend ist und keine Vermittelung, Gemeinschaft, kein Zusammengehen mit etwas anderem erlaubt.

Dritte Beſtimmung.

In der ganzen Schöpfung iſt vor Allem der Menſch erhaben, er iſt das Wiſſende, Erkennende, Denkende; er iſt ſo in einem ganz andern Sinne das Ebenbild Gottes, als dieß von der Welt gilt. Was empfunden wird in der Religion iſt Gott, der der Gedanke iſt, nur im Gedanken wird Gott verehrt. —

In der Religion der Parſen haben wir den Dualismus gehabt: dieſen Gegenſatz haben wir auch in der jüdiſchen Religion, aber er fällt nicht in Gott, ſondern in den andern Geiſt: Gott iſt Geiſt und ſein Product, die Welt, iſt auch Geiſt: hierein fällt dieſes, an ihm ſelbſt das Andere ſeines Weſens zu ſeyn. Die Endlichkeit enthält dieß, daß darin der Unterſchied als Zwieſpalt fällt. In der Welt iſt Gott bei ſich, ſie iſt gut, denn das Nichts ihrer ſelbſt, aus dem die Welt geſchaffen worden, iſt das Abſolute ſelbſt; als dieſes erſte Urtheil Gottes geht aber die Welt nicht zum abſoluten Gegenſatz, nur der Geiſt iſt dieſes abſoluten Gegenſatzes fähig und das iſt ſeine Tiefe. Der Gegenſatz fällt in den anderen Geiſt, der ſomit der endliche Geiſt iſt: dieſer iſt der Ort des Kampfes des Böſen und des Guten, der Ort, worin auch dieſer Kampf ausgekämpft werden muß. Alle dieſe Beſtimmungen ergeben ſich aus der Natur des Begriffs. Dieſer Gegenſatz iſt ein ſchwieriger Punkt, denn er macht den Widerſpruch aus; das Gute iſt durch ſich ſelbſt nicht widerſprechend, ſondern erſt durch das Böſe kommt der Widerſpruch herein, er fällt allein ins Böſe. Da tritt nun die Frage ein: Wie iſt das Böſe in die Welt gekommen? Dieſe Frage hat hier Sinn und Intereſſe. In der Religion der Parſen kann dieſe Frage keine Schwierigkeit machen, denn da iſt das Böſe, ſo wie das Gute iſt; beide ſind hervorgegangen aus dem Beſtimmungsloſen. Hier hingegen, wo Gott die Macht und das Eine Subject iſt, wo alles nur durch ihn geſetzt iſt, da iſt das Böſe widerſprechend, denn Gott

iſt ja nur das abſolut Gute. Hierüber iſt uns eine alte Vorſtellung, der Sündenfall, in der Bibel aufbewahrt. Dieſe bekannte Darſtellung, wie das Böſe in die Welt gekommen, iſt in die Form eines Mythus, einer Parabel gleichſam eingekleidet. Wenn nun das Speculative, das Wahrhafte, ſo in ſinnlicher Geſtaltung, in der Weiſe vom Geſchehenſeyn dargeſtellt wird, ſo kann es nicht fehlen, daß unpaſſende Züge darin vorkommen. So geſchieht es auch bei Plato, wenn er bildlich von den Ideen ſpricht, daß ein unangemeſſenes Verhältniß zum Vorſchein kommt. Es wird alſo erzählt: Nach Erſchaffung Adam's und Eva's im Paradieſe, habe Gott den erſten Menſchen verboten, von einem gewiſſen Baume zu eſſen; die Schlange verleitet ſie aber dennoch dazu, indem ſie ſagt: „Ihr werdet Gott gleich werden." Gott legt ihnen dann eine ſchwere Strafe auf, ſagt aber dennoch: Siehe, Adam iſt worden wie unſer Einer, denn er weiß, was gut und böſe iſt; von dieſer einen Seite iſt der Menſch, nach Gottes Ausſpruch, Gott geworden, von der anderen aber heißt es, habe Gott dem Menſchen den Weg abgeſchnitten, indem er ihn aus dem Paradieſe verjagt habe. — Dieſe einfache Geſchichte kann etwa zunächſt auf folgende Weiſe genommen werden. Gott habe ein Gebot gemacht, und der Menſch, angetrieben von einem unendlichen Hochmuth, Gott gleich zu werden (ein Gedanke, der ihm von Außen gekommen), habe dieſes Gebot übertreten; für ſeinen erbärmlichen, einfältigen Hochmuth ſey er dann aber hart beſtraft worden. Jenes Gebot habe Gott nur formell gemacht, um ihn in den Fall zu ſetzen, ſeinen Gehorſam zu beweiſen. —

So geht nach dieſer Erklärung Alles in der gemeinen endlichen Conſequenz zu. Allerdings verbietet Gott das Böſe: ſolches Verbot iſt ein ganz anderes, als das Verbot, von einem bloßen Baume zu eſſen; was Gott will und nicht will, muß wahrhafter, ewiger Natur ſeyn. Solches Verbot ſoll ferner nur an ein einzelnes Individuum ergangen ſeyn: mit

Recht empört ſich der Menſch dagegen, daß er für fremde Schuld geſtraft werde; er will nur für das ſtehen, was er ſelbſt gethan. Es liegt vielmehr im Ganzen ein tief ſpeculativer Sinn. Es iſt Adam oder der Menſch überhaupt, der in dieſer Geſchichte erſcheint; es betrifft, was hier erzählt wird, die Natur des Menſchen ſelbſt und es iſt nicht ein formelles, kindiſches Gebot, das Gott ihm auferlegt, ſondern es heißt der Baum, von dem Adam nicht eſſen ſoll, der Baum der Erkenntniß des Guten und des Böſen, da fällt die Aeußerlichkeit und die Form eines Baumes hinweg. Der Menſch ißt davon und er kommt zur Erkenntniß des Guten und des Böſen. Das Schwierige iſt aber, daß geſagt wird, Gott habe dem Menſchen verboten, zu dieſer Erkenntniß zu gelangen: denn dieſe Erkenntniß iſt gerade das, was den Charakter des Geiſtes ausmacht; der Geiſt iſt nur Geiſt durch das Bewußtſeyn, und das höchſte Bewußtſeyn liegt gerade in jener Erkenntniß. Wie hat nun dieß verboten werden können? Die Erkenntniß, das Wiſſen iſt dieſes doppelſeitige, gefährliche Geſchenk: der Geiſt iſt frei; dieſer Freiheit iſt das Gute wie das Böſe anheimgeſtellt: es liegt darin ebenſo die Willkür, das Böſe zu thun: dieß iſt die negative Seite an jener affirmativen Seite der Freiheit. Der Menſch, heißt es, ſey im Zuſtande der Unſchuld geweſen: dieß iſt überhaupt der Zuſtand des natürlichen Bewußtſeyns, er muß aufgehoben werden, ſobald das Bewußtſeyn des Geiſtes überhaupt eintritt. Das iſt die ewige Geſchichte und die Natur des Menſchen. Er iſt zuerſt natürlich und unſchuldig und damit keiner Zurechnung fähig, im Kinde iſt keine Freiheit, und doch iſt es die Beſtimmung des Menſchen, wieder zur Unſchuld zu gelangen. Was die letzte Beſtimmung iſt, wird hier als primitiver Zuſtand vorgeſtellt, — die Harmonie des Menſchen mit dem Guten. Das iſt das Mangelhafte in dieſer bildlichen Vorſtellung, daß dieſe Einheit als unmittelbar ſeyender Zuſtand dargeſtellt wird; aus dieſem Zuſtande der urſprünglichen Natürlich-

keit muß herausgegangen werden, aber die Trennung, welche dann entsteht, soll auch wieder zur Versöhnung kommen: dieses Versöhntwerden stellt sich hier so vor, daß jener erste Zustand nicht hätte übertreten werden sollen. — In der ganzen bildlichen Darstellung ist das, was innerlich ist, als äußerlich, was nothwendig, als zufällig ausgesprochen. Die Schlange sagt, Adam werde Gott gleich werden und Gott bestätigt, daß es wirklich so sey, daß diese Erkenntniß die Gottähnlichkeit ausmache. Diese tiefe Idee ist in die Erzählung niedergelegt.

Es wird aber dann weiter dem Menschen eine Strafe auferlegt, er wird aus dem Paradiese vertrieben und Gott sagt: „Verflucht sey die Erde um deinetwillen, im Schmerz sollst du, was sie dir bringt, essen, Dornen und Disteln soll sie dir tragen und das Kraut des Ackers wirst du essen. Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brodt essen, und du sollst wieder zur Erde werden, da du von ihr genommen bist, denn Staub bist du und zum Staube wirst du zurückkehren."

Wir haben anzuerkennen, daß dieß die Folgen der Endlichkeit sind, aber anderer Seits ist das gerade die Hoheit des Menschen, im Schweiße des Angesichts zu essen, durch seine Thätigkeit, Arbeit, Verstand sich seinen Unterhalt zu erwerben. Die Thiere haben dieß glückliche Loos (wenn man es so nennen will), daß die Natur ihnen, was sie brauchen, darreicht: der Mensch dagegen hebt selbst das, was ihm natürlicher Weise nothwendig ist, zu einer Sache seiner Freiheit empor. Das ist gerade die Anwendung seiner Freiheit, wenn auch nicht das Höchste, welches vielmehr darin besteht, das Gute zu wissen und zu wollen. Daß auch nach der natürlichen Seite der Mensch frei ist, das liegt in seiner Natur, ist nicht an sich als Strafe zu betrachten. Die Trauer der Natürlichkeit ist allerdings an die Hoheit der Bestimmung des Menschen geknüpft. Dem, der die höhere Bestimmung des Geistes noch nicht kennt, ist es ein trauriger Gedanke, daß der Mensch sterben müsse, diese na-

türliche Trauer iſt gleichſam für ihn das Letzte: die hohe Beſtimmung des Geiſtes iſt aber die, daß er ewig und unſterblich iſt: doch dieſe Hoheit des Menſchen, dieſe Hoheit des Bewußtſeyns iſt in dieſer Geſchichte noch nicht enthalten; denn es heißt: Gott ſprach: „Nun aber, daß er nicht ausſtrecke ſeine Hand, und breche auch von dem Baum des Lebens und eſſe, und lebe ewiglich.“ 3, 22. Ferner (V. 19): „Bis daß du wieder zur Erde werdeſt, davon du genommen biſt.“ Das Bewußtſeyn der Unſterblichkeit des Geiſtes iſt in dieſer Religion noch nicht vorhanden.

In der ganzen Geſchichte des Sündenfalls ſind dieſe großen Züge vorhanden in ſcheinbarer Inconſequenz, wegen der bildlichen Vorſtellung des Ganzen. Der Austritt aus der Natürlichkeit, die Nothwendigkeit des Eintretens des Bewußtſeyns über das Gute und Böſe iſt das Hohe, was Gott hier ſelbſt ausſpricht. Das Fehlerhafte iſt, daß der Tod ſo dargeſtellt wird, als ſey für ihn kein Troſt vorhanden. Die Grundbeſtimmung der Darſtellung iſt, daß der Menſch nicht natürlicher ſeyn ſoll: darin liegt, was in der wahrhaften Theologie geſagt iſt, daß der Menſch von Natur böſe ſey; das Böſe iſt das Stehenbleiben in dieſer Natürlichkeit, der Menſch muß heraustreten mit Freiheit, mit ſeinem Willen. Das Weitere iſt dann, daß der Geiſt wiederum zur abſoluten Einheit in ſich ſelbſt, zur Verſöhnung gelangt und die Freiheit eben iſt es, die dieſe Umkehrung des Geiſtes in ſich ſelbſt, dieſe Verſöhnung mit ſich enthält; aber dieſe Umkehrung iſt hier noch nicht geſchehen, der Unterſchied noch nicht in Gott aufgenommen d. h. noch nicht verſöhnt. Die Abſtraction des Böſen iſt noch nicht verſchwunden.

Zu bemerken iſt noch, daß dieſe Geſchichte im jüdiſchen Volke geſchlafen und ihre Ausbildung in den Büchern der Hebräer nicht erhalten hat; einige Anſpielungen in den ſpäteren apokryphiſchen Büchern abgerechnet kommt ſie darin überhaupt nicht vor. Lange Zeit iſt ſie brach gelegen und erſt im Chri-

ſtenthum ſollte ſie zu ihrer wahren Bedeutung gelangen. Doch iſt keineswegs der Kampf des Menſchen in ſich ſelbſt in dem jüdiſchen Volke nicht vorhanden geweſen, vielmehr macht er eine weſentliche Beſtimmung des religiöſen Geiſtes unter den Hebräern aus; aber er iſt nicht in der ſpeculativen Bedeutung aufgefaßt worden, daß er aus der Natur des Menſchen ſelbſt herkomme, ſondern nur als zufällig, bei einzelnen Individuen iſt er vorgeſtellt. Gegen den Sündigen und Kämpfenden iſt dann auf der andern Seite das Bild des Gerechten entworfen, in welchem das Böſe und der Kampf nicht als weſentliches Moment vorgeſtellt iſt, ſondern die Gerechtigkeit wird darein geſetzt, daß man den Willen Gottes thue und im Dienſte Jehova's beharre durch die Beobachtung der ſittlichen Gebote ſowohl als der rituellen und ſtaatsrechtlichen Vorſchriften. Doch erſcheint der Kampf des Menſchen in ſich ſelbſt überall, beſonders in den Pſalmen David's; es ſchreit der Schmerz aus den innerſten Tiefen der Seele im Bewußtſeyn ihrer Sündhaftigkeit und es folgt die ſchmerzlichſte Bitte um Vergebung und Verſöhnung. Dieſe Tiefe des Schmerzes iſt ſo allerdings vorhanden, aber mehr als dem einzelnen Individuum angehörig als daß er als ewiges Moment des Geiſtes gewußt würde.

Dieß ſind die Hauptmomente der Religion des Einen, ſoweit ſie die Beſonderung und die Zweckbeſtimmung des Einen betreffen. Dieſe letztere Beſtimmung des Zweckes führt uns zum Cultus.

C. Der Cultus.

Gott hat weſentlich ein Verhältniß zum Selbſtbewußtſeyn, da der Boden, auf dem ſein Zweck erſcheint, der endliche Geiſt iſt. Wir haben nun zu betrachten die religiöſe Geſinnung in dieſem Selbſtbewußtſeyn. Die Vermittelung, inſofern ſie Geſinnung iſt, iſt das Setzen der Identität, die an ſich geſetzt iſt, und ſo iſt ſie vermittelnde Bewegung.

Die Geſinnung ſtellt die innerſten Momente des Selbſtbewußtſeyns vor.

1. Das Selbſtbewußtſeyn verhält ſich zu dem Einen, ſo iſt es zunächſt Anſchauen, reines Denken des reinen Weſens, als der reinen Macht und des abſoluten Seyns, neben welchem nichts Anderes in gleicher Würde iſt. Dieſes reine Denken nun als Reflexion in ſich, als Selbſtbewußtſeyn iſt Selbſtbewußtſeyn in der Beſtimmung des unendlichen Fürſichſeyns oder der Freiheit — aber der Freiheit ohne allen concreten Inhalt. Dieſes Selbſtbewußtſeyn iſt alſo noch unterſchieden vom wirklichen Bewußtſeyn; von allen concreten Beſtimmungen des geiſtigen und natürlichen Lebens, von dem erfüllten Bewußtſeyn, den Trieben, Neigungen, dem Reichthume der geiſtigen Verhältniſſe, von alle dem iſt noch nichts in das Bewußtſeyn der Freiheit aufgenommen. Die Realität des Lebens fällt noch außer dem Bewußtſeyn der Freiheit und dieſe iſt noch nicht vernünftig, iſt noch abſtract und es iſt noch kein erfülltes, göttliches Bewußtſeyn vorhanden.

Indem nun aber das Selbſtbewußtſeyn nur iſt als Bewußtſeyn, als Gegenſtand aber für die Einfachheit des Denkens noch kein entſprechender Gegenſtand vorhanden und die Beſtimmtheit des Bewußtſeyns noch nicht aufgenommen iſt, ſo iſt Ich ſich Gegenſtand nur in ſeinem abſtracten Einsſeyn mit ſich, als unmittelbare Einzelnheit. Das Selbſtbewußtſeyn iſt ſomit ohne Ausbreitung und Ausdehnung, ohne alle concrete Beſtimmung, Gott als unendliche Macht iſt in ſich auch unbeſtimmt und es iſt kein Drittes, kein Daſeyn, in dem ſie ſich zuſammenfänden. Es iſt inſofern unvermittelte Beziehung und die Gegenſätze — die Beziehung auf den Einen im reinen Denken und Anſchauen und abſtracte Rückkehr in ſich, das Fürſichſeyn — ſind unmittelbar vereinigt. Da nun das Selbſtbewußtſeyn im Unterſchiede von ſeinem Gegenſtande, der der reine Gedanke iſt und

nur im Gedanken gefaßt werden kann, leeres, formelles Selbstbewußtseyn, nackt und ohne Bestimmung in sich selbst ist, da ferner alle reelle, erfüllte Bestimmung nur der Macht angehört, so verkehrt sich in diesem absoluten Gegensatze die reine Freiheit des Selbstbewußtseyns in absolute Unfreiheit oder das Selbstbewußtseyn ist das des Knechts zum Herrn. Die Furcht des Herrn ist die Grundbestimmung des Verhältnisses.

Furcht überhaupt habe ich durch die Vorstellung einer Macht über mir, welche mich in meinem Gelten, erscheine dasselbe innerlich oder äußerlich als Besitz, negirt; furchtlos bin ich, wenn ich im Besitz unverletzlicher Selbstständigkeit einer Seits die Gewalt nicht achte und mich als Macht dagegen weiß, so, daß sie nichts über mich vermöge; anderer Seits bin ich aber auch furchtlos, wenn ich das Interesse, das sie zu vernichten im Stande ist, nicht achte und auf diese Weise, auch verletzt, unverletzlich dastehe. Die Furcht nun gewöhnlich hat ein übles Vorurtheil gegen sich, als wolle, wer sich fürchtet, sich nicht als Macht darstellen und vermöge es nicht. Aber die Furcht ist hier nicht Furcht vor Endlichem und vor endlicher Gewalt. Das Endliche ist zufällige Macht, die, auch ohne Furcht, an mich kommen und verletzen kann; sondern die Furcht ist hier Furcht des Unsichtbaren, Absoluten, das Gegentheil des Bewußtseyns meiner, das Bewußtseyn des gegen mich, als Endlichen, unendlichen Selbstes. Durch das Bewußtseyn dieses Absoluten, als der einzigen, der schlechthin negativen Macht, verschwindet jede eigene Kraft; alles, was zur irdischen Natur gehört, geht schlechthin zu Grunde. Diese Furcht ist als diese absolute Negativität seiner selbst die Erhebung in den reinen Gedanken der absoluten Macht des Einen. Und diese Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, welcher darin besteht, das Besondere, Endliche für sich nicht als ein Selbstständiges gelten zu lassen. Was gilt, kann nur gelten als Moment der Or-

ganiſation des Einen und der Eine iſt die Aufhebung alles Endlichen. Dieſe weiſe Furcht iſt das weſentliche Eine Moment der Freiheit und beſteht in der Befreiung von allem Beſonderen, in dem Losreißen von allem zufälligen Intereſſe, überhaupt darin, daß der Menſch die Negativität von allem Beſonderen fühlt. Sie iſt daher nicht beſondere Furcht vor Beſonderem, ſondern gerade das Setzen dieſer beſonderen Furcht als eines Nichtigen, das ſich Losſagen von der Furcht. So iſt die Furcht nicht Gefühl der Abhängigkeit, ſondern das Abſtreifen jeder Abhängigkeit, das reine ſich Ergehen im abſoluten Selbſt, gegen welches und in welches das eigene Selbſt verdunſtet und verſchwebt.

Aber ſo iſt das Subject nur im unendlichen Einen. Die abſolute Negativität aber iſt Beziehung auf ſich ſelbſt, Affirmation; durch die abſolute Furcht iſt daher das Selbſt, in ſeinem ſich Aufgeben, im Abſolut-poſitiven. Die Furcht kehrt ſich auf dieſe Weiſe um in abſolute Zuverſicht, unendlichen Glauben. Auf anderen Stufen kann die Zuverſicht die Form haben, daß das Individuum auf ſich beruht. Dieß iſt die ſtoiſche Freiheit in Ketten. Hier aber hat die Freiheit noch nicht dieſe Form der Subjectivität, ſondern das Selbſtbewußtſeyn hat ſich hier in den Einen zu verſenken, dieſer aber als das Andre vorgeſtellt iſt wieder das Princip der Abſtoßung, in welcher das Selbſtbewußtſeyn ſeine Selbſtgewißheit wieder gewinnt. Dieſer Proceß iſt auch in folgender Form zu faſſen. Die Knechtſchaft iſt nämlich Selbſtbewußtſeyn, Reflexion in ſich und Freiheit, die aber ohne allgemeine Ausdehnung und Vernünftigkeit iſt und zu ihrer Beſtimmtheit, zu ihrem Inhalte das unmittelbare, ſinnliche Selbſtbewußtſeyn hat. Ich als Dieſer, in der unmittelbaren Einzelnheit iſt daher Zweck und Inhalt. In der Beziehung auf den Herrn hat der Knecht ſein abſolutes, weſentliches Selbſtbewußtſeyn, gegen ihn vernichtet er Alles an ſich; aber

eben so wird er absolut für sich wiederhergestellt und seine Einzelnheit, weil sie als die concrete Seite in jene Anschauung aufgenommen ist, wird durch dieses Verhältniß absolut berechtigt. Die Furcht, in der der Knecht sich als Nichts betrachtet, giebt ihm die Wiederherstellung seiner Berechtigung. Weil nun das knechtische Bewußtseyn hartnäckig auf seiner Einzelnheit beruht, weil seine Einzelnheit unmittelbar in die Einheit aufgenommen ist, so ist es ausschließend und Gott ist

2. der ausschließende Herr und Gott des jüdischen Volkes. Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß eine orientalische Nation die Religion auf sich beschränkt und daß diese ganz an ihre Nationalität geknüpft erscheint, denn wir sehen dieß bei den Morgenländern überhaupt. Erst die Griechen und die Römer haben fremde Gottesdienste aufgenommen und bei den letzteren dringen alle Religionen ein und gelten nicht als Nationelles; aber bei den Morgenländern ist die Religion durchaus an die Nationalität geknüpft. Die Chinesen, die Perser haben ihre Staatsreligion, die nur für sie ist; bei den Indiern weist die Geburt sogar jedem Individuum seinen Rang und sein Verhältniß zu Brahm an: daher machen diese keineswegs die Forderung an Andere, sich zu ihrer Religion zu bekennen, bei den Indiern hat solche Forderung durchaus keinen Sinn: nach ihren Vorstellungen gehören alle Völker der Erde zu ihrer Religion, die fremden Völker werden sämmtlich zu einer besonderen Kaste gezählt. Dennoch fällt mit Recht diese Ausschließung bei dem jüdischen Volke mehr auf: denn solches Gebundenseyn an die Nationalität widerspricht durchaus der Vorstellung, daß Gott nur im allgemeinen Gedanken gefaßt werde und nicht in einer particularen Bestimmung. Bei den Persern ist Gott das Gute; das ist auch eine allgemeine Bestimmung, aber sie ist selbst noch in der Unmittelbarkeit, deswegen ist Gott identisch mit dem Lichte und das ist eine Particularität. Der jüdische Gott ist nur für den Gedanken,

das macht einen Contraſt gegen die Beſchränkung auf die Nation. Es erhebt ſich zwar auch das Bewußtſeyn im Jüdiſchen Volke zur Allgemeinheit, wie das an mehreren Stellen ausgeſprochen iſt. Pſ. 117, 1: „Lobet den Herrn, alle Heiden; preiſet ihn, alle Völker; denn ſeine Gnade und Wahrheit waltet über uns in Ewigkeit.“ Die Ehre Gottes ſoll bei allen Völkern offenbar werden; beſonders bei den ſpäteren Propheten tritt dieſe Allgemeinheit als eine höhere Forderung auf: Jeſajah läßt ſogar Gott ſprechen: „Von den Heiden, welche Verehrer Jehovahs werden, will ich Prieſter und Leviten machen,“ und es gehört dahin auch: „Wer Gott fürchtet und Recht thut in allem Volke, der iſt ihm angenehm.“ Alles dieß iſt aber ſpäter; nach der herrſchenden Grundidee iſt das jüdiſche Volk das auserwählte, die Allgemeinheit iſt ſo auf die Particularität reducirt. Sahen wir aber bereits oben in der Entwicklung des göttlichen Zweckes, wie die Beſchränktheit deſſelben in der Beſchränktheit begründet iſt, die in der Beſtimmung Gottes noch liegt, ſo hat ſich uns nun dieſe Beſchränktheit aus der Natur des knechtiſchen Selbſtbewußtſeyns erklärt und wir ſehen nun auch, wie dieſe Particularität auch von der ſubjectiven Seite herkommt. Ihnen, dieſen Dienern iſt dieß Verehren und Anerkennen des Jehovah eigen und es iſt ihr Bewußtſeyn, daß es ihnen eigen iſt. Das hängt auch mit der Geſchichte des Volks zuſammen: der jüdiſche Gott iſt der Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's, der Gott, der die Juden aus Aegypten führte, und es iſt nicht die geringſte Reflexion vorhanden, daß Gott auch Anderes gethan, auch bei andern Völkern affirmativ gehandelt habe. Es tritt alſo hier von der ſubjectiven Seite, von der Seite des Cultus her die Particularität ein und allerdings kann man ſagen, Gott iſt der Gott derer, die ihn verehren, denn Gott iſt dieß, im ſubjectiven Geiſte gewußt zu werden und ſich ſelbſt darin zu wiſſen. Dieß Moment gehört weſentlich zur Idee Gottes. Das Wiſſen, Anerkennen ge-

hört wesentlich zu dieser Bestimmung. Es erscheint dieß oft auf eine für uns schiefe Weise, wenn nämlich von Gott gesagt wird, er sey mächtiger und stärker als die anderen Götter, gleich als ob noch Götter neben ihm wären: es sind diese den Juden aber die falschen Götter.

Es ist dieses Volk, das ihn verehrt und so ist er der Gott dieses Volkes und zwar der Herr desselben. Er ist es, der als Schöpfer Himmels und der Erden gewußt wird, er hat Allem Ziel und Maaß gesetzt, — ihm seine eigenthümliche Natur ertheilt, so hat er auch dem Menschen sein Maaß, Ziel und Recht gegeben. Das ist die Bestimmung, daß er als Herr seinem Volke Gesetze giebt, Gesetze in ihrem ganzen Umfange, sowohl die allgemeinen Gesetze, die zehn Gebote, welche allgemeine, sittliche, rechtliche Grundbestimmungen der Gesetzgebung und Moralität sind und die nicht als Vernunftgesetze gelten, sondern als vorgeschrieben von dem Herrn, als auch alle übrigen Staatsgesetze und Einrichtungen. Moses wird Gesetzgeber der Juden genannt, aber er ist den Juden nicht gewesen, was den Griechen Solon und Lykurg (diese gaben als Menschen ihre Gesetze); er hat nur die Gesetze Jehovah's bekannt gemacht, Jehovah selbst hat sie, nach der Erzählung, in den Stein gegraben. Allen noch so geringfügigen Verordnungen, die Einrichtung der Stiftshütte, die Gebräuche beim Opfer und alles sonstige Ceremoniel betreffend, ist in der Bibel die Formel beigesetzt: Jehovah spricht. Alles Gesetz ist vom Herrn gegeben, es ist somit durchaus positives Gebot. Es ist darin eine formelle, absolute Autorität. Das Besondere der politischen Verfassung ist überhaupt nicht aus dem allgemeinen Zweck entwickelt, auch ist es nicht dem Menschen zur Bestimmung überlassen, denn die Einheit läßt nicht die menschliche Willkühr, die menschliche Vernunft neben sich bestehen und eine politische Aenderung ist jedesmal ein Abfall von Gott genannt: sondern das Besondere als ein von Gott Gegebenes ist als ewig festgesetzt. Und hier

ſtehen die ewigen Geſetze des Rechts, der Moralität in gleichem Rang, in gleicher poſitiver Form mit den geringfügigſten Verordnungen. Das bildet einen ſtarken Contraſt mit dem Begriff, den wir von Gott haben. — Der Cultus nun iſt der Dienſt Gottes; der Gute, Gerechte iſt es, der dieſen Dienſt leiſtet, indem er ſowohl die ſittlichen Gebote als auch die Ceremonialgeſetze hält und beobachtet. Das iſt der Dienſt des Herrn.

Unter der Bedingung der Furcht und des Dienſtes iſt nun das Volk Gottes ein durch Bund und Vertrag angenommenes. Nämlich die ſelbſtbewußte Gemeinde iſt nicht mehr eine urſprüngliche und unmittelbare Einheit mit dem Weſen, wie dieß in der Naturreligion der Fall iſt. Die äußerliche Geſtalt des Weſens in der Naturreligion iſt nur Naturvorſtellung, eine Rinde, welche die beiden Seiten des religiöſen Verhältniſſes nicht wahrhaft ſcheidet, alſo nur eine unweſentliche Trennung, nur ein oberflächlicher Unterſchied. Der gegenwärtige Standpunkt dagegen geht von der abſoluten Reflexion in ſich als abſtractem Fürſichſeyn aus, es tritt daher hier die Vermittlung des Verhältniſſes zwiſchen dem Selbſtbewußtſeyn und ſeinem abſoluten Weſen ein. Das Selbſtbewußtſeyn iſt aber nicht der Menſch als Menſch im Sinne der Allgemeinheit. Das religiöſe Verhältniß iſt eine Beſonderheit, die man nach der Seite des Menſchen zufällig nennen kann, denn alles Endliche iſt der abſoluten Macht äußerlich und enthält in ihm keine poſitive Beſtimmung. Dieſe Beſonderheit des religiöſen Verhältniſſes iſt aber nicht eine Beſonderheit neben andern, ſondern ein ausgeſchiedener unendlicher Vorzug. Um dieſer Beſtimmungen willen ſtellt ſich das Verhältniß ſo, daß jenes Volk unter der Bedingung des Grundgefühles ſeiner Abhängigkeit, d. h. ſeiner Knechtſchaft angenommen iſt. Dieſes Verhältniß zwiſchen der unendlichen Macht und dem Fürſichſeyenden iſt daher nicht ein ſolches, das an ſich urſprünglich oder nur durch die

Liebe Gottes zu den Menſchen geſetzt iſt, ſondern auf äußerliche Weiſe, im Vertrage iſt dieſe Einheit geſtiftet. Und zwar iſt dieſe Annahme des Volkes ein für allemal geſchehen und ſie nimmt die Stelle deſſen ein, was in der offenbaren Religion in der vollendeten Form die Erlöſung und Verſöhnung iſt.

Mit der Vorſtellung Gottes als des Herrn hängt es zuſammen, daß ſich das jüdiſche Volk dem Dienſte deſſelben ganz hingegeben hat: daraus erklärt ſich auch dieſe bewunderungswürdige Feſtigkeit, die nicht Fanatismus des Bekehrens war, wie der Muhamedanismus, der ſchon von der Nationalität gereinigt iſt und nur Gläubige anerkennt, ſondern Fanatismus der Hartnäckigkeit; ſie beruht allein auf der Abſtraction des Einen Herrn; ein Schwanken tritt im Geiſte nur dann ein, wenn verſchiedene Intereſſen und Geſichtspuncte neben einander zu ſtehen kommen; man kann in ſolchem Kampfe das Eine oder das Andere ergreifen; in dieſer Concentration aber des Einen Herrn iſt der Geiſt vollkommen feſtgehalten. Es folgt daraus, daß gegen dieſes feſte Band keine Freiheit vorhanden iſt; der Gedanke iſt ſchlechthin gebunden an dieſe Einheit, die die abſolute Autorität iſt. Damit hängt weiter noch Vieles zuſammen. Auch bei den Griechen haben gewiſſe Inſtitutionen als göttlich gegolten, aber von Menſchen waren ſie eingeſetzt worden, die Juden aber haben nicht ſo den Unterſchied des Göttlichen und Menſchlichen gemacht. Wegen des Mangels der Freiheit haben ſie auch nicht an die Unſterblichkeit geglaubt; wenn man vielleicht davon auch einige, wenige Spuren nachweiſen wollte, ſo bleiben doch ſolche Stellen immer ſehr beim Allgemeinen ſtehen und haben nicht den geringſten Einfluß auf religiöſe und moraliſche Geſichtspunkte. Die Unſterblichkeit der Seele iſt noch nicht anerkannt: es iſt daher kein höherer Zweck als der Dienſt des Jehovah, und für ſich hat der Menſch den Zweck, ſich und ſeiner Familie das Leben ſo lange als möglich zu erhalten. Zeitlicher Beſitz nämlich erfolgt für den Dienſt,

nicht Ewiges, nicht ewige Seligkeit. Die Anſchauung und das Bewußtſeyn von der Einheit der Seele mit dem Abſoluten, oder von der Aufnahme der Seele in den Schooß des Abſoluten iſt noch nicht erwacht. Der Menſch hat noch keinen innern Raum, keine innere Ausdehnung oder eine Seele von dem Umfange, die in ſich befriedigt ſein wollte, ſondern die Erfüllung und Realität derſelben iſt das Zeitliche. Nach dem Geſetz erhielt jede Familie ein Grundſtück, das nicht veräußert werden dürfe; ſo ſollte für die Familie geſorgt ſeyn. Der Zweck des Lebens war ſomit hauptſächlich die Erhaltung deſſelben.

Dieſe Beſtimmung hat die Familie und das dazu gehörige Land, woraus ſie ihre Subſiſtenz hat. Der Beſitz eines Landes iſt das, was dieß Selbſtbewußtſeyn von ſeinem Gott erhält. Jene Zuverſicht iſt eben damit der abſolut beſchränkte Inhalt der einzelnen Familienexiſtenz. Eben weil der Menſch in der abſoluten Negativität des ſich Aufgebens im ſchlechthin Poſitiven und ſomit wieder in der Unmittelbarkeit iſt, ſchlägt die Zuverſicht als das aufgegebene endliche Intereſſe in das Aufgeben des Aufgebens und ſo in das realiſirte endliche Individuum, deſſen Glück und Beſitz um. Dieſer Beſitz und dieß Volk iſt identiſch, untrennbar. Gottes Volk beſitzt Kanaan. Gott hat einen Bund mit Abraham gemacht, deſſen eine Seite dieſer Beſitz iſt, die affirmative Seite in dieſer Sphäre empiriſcher Beſonderheit. Beides iſt untrennbar, der beſondere Beſitz und die Zuverſicht, die Frömmigkeit. Der Beſitz erhält damit eine unendliche abſolute Berechtigung, eine göttliche Berechtigung, die aber zugleich nicht die Geſtalt eines juridiſchen Rechts hat, nicht die eines Eigenthums, dieß vom Beſitz unterſchiedene iſt hier nicht anzuwenden. Das Eigenthum hat die Perſönlichkeit, dieſe Freiheit des einzelnen Individuums zu ſeiner Quelle; der Menſch iſt weſentlich Eigenthümer, inſofern er Perſon iſt, aber die empiriſche Seite des Beſitzes iſt dabei ganz frei, dem Zufalle preis gegeben, was

ich besitze ist zufällig, gleichgültig, wenn ich als Eigenthümer anerkannt bin, bin ich freie Subjectivität, der Besitz ist gleichgültig. Hier hingegen ist dieser Besitz als solcher identisch mit der Zuversicht und es ist dieser Besitz, der so die absolute Berechtigung hat. Es tritt nicht die Bestimmung des Eigenthums, auch nicht Willkür darin ein. Gott die absolute Idee, dann Eigenthum und Besitz sind drei verschiedene Stufen, hier fällt die bindende Mitte, das Eigenthum, weg und es ist unmittelbar der Besitz aufgenommen in den göttlichen Willen; dieser empirische einzelne Besitz ist es, der als solcher und als so Berechtigtes gelten soll und der freien Bestimmung des Einzelnen, der ihn nicht verkaufen, sondern nur für einige Zeit, immer bis zum Jubeljahr, verpfänden kann, entzogen ist.

Die andere Seite, nämlich das negative Verhältniß, ist der affirmativen Seite entsprechend. Die Anerkennung der Macht muß ebenso als die negative Seite auch empirisch äußerlich nach Eigenthum bestimmt seyn. Das besondere Handeln, reale Benehmen muß ebenso seine negative Seite haben als die Anerkennung des Herrn, es muß ein Dienst seyn, nicht bloß Furcht, sondern ein Aufgeben im Besondern. Dieß ist die andere Seite des Bundes, der einer Seits die Wirkung des Besitzes hat, andererseits aber auch den Dienst verlangt, daß, wie dieß Land gebunden ist an dieß Volk, so es selbst gebunden ist unter den Dienst des Gesetzes. Diese Gesetze sind nun einer Seits Familiengesetze, beziehen sich auf die Familienverhältnisse, haben einen Inhalt von Sittlichem, aber die Hauptsache ist anderer Seits, daß das, was sittlich in sich ist, als ein rein Positives gesetzt; beobachtet werde und daran ist denn natürlich eine Menge äußerlicher zufälliger Bestimmungen angeknüpft, die schlechthin gehalten werden sollen. Der Vernunftlosigkeit des Besitzes entspricht die Vernunftlosigkeit des Dienens, es ist so ein abstracter Gehorsam, der keine Innerlichkeit in Ansehung der Bestimmtheit in sich zu haben braucht, da es eine abstracte Berechtigung

iſt. Weil Gott abſolute Macht iſt, ſo ſind die Handlungen an ſich unbeſtimmt, und deswegen ganz äußerlich, willkührlich beſtimmt. Das Halten der Gebote des Dienſtes, der Gehorſam gegen Gott iſt die Bedingung der Erhaltung des Zuſtandes des Volks, dieß iſt die andere Seite des Bundes. Die Abweichung von den Geſetzen durch die Willkühr der Individuen oder des ganzen Volkes iſt möglich; das iſt aber nur eine Abweichung von den Geboten und vom Ceremoniendienſt, nicht eine Abweichung vom Urſprünglichen, denn dieſes gilt als ſolches, wie es ſeyn ſoll. Demnach iſt auch die Strafe, die an den Ungehorſam geknüpft iſt, nicht die abſolute Strafe, ſondern nur ein äußeres Unglück, nämlich der Verluſt des Beſitzes, oder die Schmälerung, die Verkürzung deſſelben. Die Strafen, welche angedroht ſind, ſind ſinnlich äußerlicher Natur und auf den ungeſtörten Beſitz des Landes ſich beziehend. Ebenſo wie der Gehorſam nicht geiſtig ſittlicher Art iſt, ſondern nur der beſtimmte, blinde Gehorſam nicht von ſittlich freien Menſchen, ſo ſind auch die Strafen äußerlich beſtimmte. Die Geſetze, Gebote ſollen nur wie von Knechten befolgt ausgerichtet werden.

Merkwürdig iſt es, dieſe Strafen zu betrachten, die in fürchterlichen Flüchen angedroht werden, wie denn dieß Volk eine ordentliche Meiſterſchaft im Fluchen erlangt hat, dieſe Flüche treffen aber nur das Aeußerliche, nicht das Innere, Sittliche. Im 3. Buch Moſes im 26. Kapitel heißt es:

„So ihr meine Satzungen verachtet und nicht thut alle „meine Gebote, und meinen Bund laſſet anſtehen, ſo will ich „euch heimſuchen mit Schrecken, Schwulſt und Fieber, daß „euch die Angeſichte verfallen und die Seele verſchmachte. Ihr „ſollet euren Saamen umſonſt ſäen und eure Feinde ſollen ihn „freſſen, und die euch haſſen, ſollen über euch herrſchen und „ihr ſollt fliehen, da euch niemand jaget.“

„So ihr aber über das mir noch nicht gehorchet, ſo will „ich's noch ſieben Mal mehr machen, euch zu ſtrafen um eure

„Sünden. Und will euren Himmel wie Eisen und eure Erde „wie Erz machen, und eure Mühe und Arbeit soll verloren „seyn, daß euer Land sein Gewächs nicht gebe, und die Bäume „ihre Früchte nicht bringen."

„Und wo ihr mir entgegen wandelt und mich nicht hö„ret, so will ich's noch sieben Mal mehr machen, auf euch „zu schlagen, um eurer Sünde willen. Und will wilde Thiere „unter euch senden, die sollen eure Kinder fressen und euer „Vieh zerreißen, und eurer weniger machen und eure Straßen „sollen wüste werden. Werdet ihr euch aber damit noch nicht „von mir züchtigen lassen und mir entgegen wandeln, so will „ich euch noch sieben Mal mehr schlagen. Und will ein Rache„schwerdt über euch bringen, das meinen Bund rächen soll. „Und ob ihr euch in eure Städte versammlet, will ich doch „die Pestilenz unter euch senden und will euch in eurer Feinde „Hände geben. Dann will ich euch den Vorrath des Brodts „verderben, daß zehn Weiber in einem Ofen backen, und euer „Brodt soll man mit Gewicht auswägen, und wenn ihr esset, „sollet ihr nicht satt werden."

„Werdet ihr aber dadurch mir noch nicht gehorchen, so „will ich auch euch im Grimm entgegen wandeln und will „euch sieben Mal mehr strafen: daß ihr eurer Söhne und „Töchter Fleisch fressen sollt. Und will eure Höhen vertilgen „und eure Bilder ausrotten und will eure Leichname auf eure „Götzen werfen und meine Seele wird an euch Ekel haben, „und will eure Städte wüste machen und eures Heiligthums „Kirchen einreißen, und will euren süßen Geruch nicht riechen. „Also will ich das Land wüste machen, daß eure Feinde, so „darinnen wohnen, sich davor entsetzen werden. Euch aber „will ich unter die Heiden streuen und das Schwerdt auszie„hen hinter euch her."

Wir haben schon gesehen, daß bei den Juden das Böse in den subjectiven Geist fällt und der Herr ist nicht im Kampf

mit dem Böſen, aber er *ſtraft* das Böſe: es erſcheint ſomit daſſelbe als ein *äußerlicher Zufall*, wie es in der Vorſtellung des Sündenfalls von außen herkommt, indem der Menſch von der Schlange verführt wird.

Gott ſtraft das Böſe, als welches nicht ſeyn ſoll, es ſoll nur das Gute, das der Herr gebietet, ſeyn. Es iſt da noch keine Freiheit vorhanden, auch nicht die Freiheit zu unterſuchen, was göttliches und ewiges Geſetz ſey. Die Beſtimmungen des Guten, die allerdings auch Beſtimmungen der Vernunft ſind, gelten als Feſtſetzungen des Herrn and der Herr ſtraft die Uebertretung derſelben: das iſt der Zorn Gottes. In dieſem Verhältniß des Herrn iſt nur ein *Sollen*: was er gebietet, das ſoll ſeyn, iſt Geſetz. Dem Herrn fällt die ſtrafende Gerechtigkeit anheim: in das Subject als Endliches fällt der Kampf des Guten und des Böſen: es iſt ſo in ihm der Widerſpruch vorhanden und es tritt damit die Zerknirſchung, der Schmerz ein, daß das Gute nur Sollen iſt.

3. Des Cultus dritte Seite iſt die *Verſöhnung*, ſie kann eigentlich nur *beſondere Fehler* einzelner Individuen betreffen, und geſchieht durch Opfer.

Das *Opfer* hat hier nicht nur den einfachen Sinn, ſeines Endlichen ſymboliſch ſich abzuthun, ſich in der Einheit zu erhalten, ſondern näher den Sinn der *Anerkennung des Herrn*, der Bezeugung der *Furcht* gegen ihn und dann die weitere Bedeutung, daß dadurch das Uebrige *abgekauft* und ausgelöſt wird. Der Menſch kann die Natur nicht als ein Solches betrachten, deſſen er ſich nach ſeiner Willkühr bedienen kann, er kann alſo hier nicht unmittelbar zugreifen, ſondern er muß, was er haben will, *durch Vermittlung von einem Fremden* empfangen. Alles iſt des Herrn und muß ihm abgekauft werden, ſo wird der Zehnte entrichtet, die Erſtgeburt ausgelöſt.

Eigenthümlich iſt nun, wie die Sühne der Sünde geſchieht,

nämlich unter der Vorstellung, daß die verdiente Strafe, die verdiente Manifestation der Nichtigkeit dessen, der sich in Sündigkeit erhoben hat, daß dieß übertragen werden könne auf den Theil, der aufgeopfert wird. Dieß ist das Opfer. Das Individuum manifestirt die Nichtigkeit seines Geltens. Dadurch kommt die Anschauung herein, daß die verdiente Manifestation der Nichtigkeit des Sünders auf das Opfer übertragen wird, indem Gott das Opfer anerkennt und somit das Selbst wieder positiv oder in ihm seyend setzt.

Diese Aeußerlichkeit des Opfers kommt daher, weil die Entsündigung als Strafe nicht als Reinigung als solche, sondern als Verletzung des bösen Willens unter der Bedeutung des Schadens gedacht wird. Damit hängt es auch zusammen, daß besonders das Blut geopfert, an den Altar gesprengt wird. Denn soll die Lebendigkeit als das Höchste des Besitzes aufgegeben werden, so muß wirklich Lebendiges hingegeben werden und das Blut, in dem das Leben des Thieres sey, wird dem Herrn zurückgegeben. Bei den Indiern wurde noch das ganze Thier verehrt; hier ist nun diese Verehrung zurückgenommen, aber das Blut ist noch als ein Unantastbares, Göttliches geachtet, respectirt und darf vom Menschen nicht verzehrt werden. Der Mensch hat noch nicht das Gefühl seiner concreten Freiheit, vor welcher das bloße Leben als Leben etwas Untergeordnetes ist.

Uebergang zur folgenden Stufe.

Wir befinden uns zwar hier überhaupt in der Sphäre der freien Subjectivität, aber diese Bestimmung ist in der Religion der Erhabenheit noch nicht durch die Totalität des religiösen Bewußtseyns hindurchgeführt. Gott war als die substantielle Macht für den Gedanken bestimmt und als der Schöpfer, aber als dieser ist er zunächst nur der Herr seiner Geschöpfe. Die Macht ist so die Ursache, die sich theilt, das aber, worin sie sich theilt, nur beherrscht.

Der weitere Fortſchritt beſteht nun darin, daß dieß Andere ein Freies, Entlaſſenes iſt und Gott der Gott freier Menſchen wird, die auch in ihrem Gehorſam gegen ihn für ſich frei ſind. Dieſer Standpunkt, wenn wir ihn abſtract betrachten, enthält folgende Momente in ſich: Gott iſt der freie Geiſt für ſich und manifeſtirt ſich, indem er ſein Anderes ſich gegenüber ſetzt. Dieß von ihm Geſetzte iſt ſein Ebenbild, denn das Subject ſchafft nur ſich ſelbſt und dasjenige, zu dem es ſich beſtimmt, iſt wieder nur es ſelbſt; damit es aber wirklich als Geiſt beſtimmt ſey, muß es dieß Andere negiren und zu ſich ſelbſt zurückkommen, denn erſt, indem es im Andern ſich ſelbſt weiß, iſt es frei. Weiß ſich aber Gott im Andern, ſo iſt damit ebenſo das Andere für ſich und weiß es ſich frei.

Es iſt dieß die Entlaſſung des Andern als eines Freien, Selbſtſtändigen: die Freiheit fällt ſo zunächſt in das Subject und Gott bleibt in derſelben Beſtimmung der Macht, die für ſich iſt und das Subject entläßt. Der Unterſchied oder die weitere Beſtimmung, die hinzugekommen iſt, ſcheint demnach nur darin zu beſtehen, daß die Geſchöpfe nicht mehr bloß dienend ſind, ſondern im Dienſte ſelbſt ihre Freiheit zu haben.

Dieß Moment der Freiheit der Subjecte, für welche Gott iſt, welches dem betrachteten Standpunkte der Religion der Erhabenheit fehlt, haben wir bereits auf einer niedriger ſtehenden Stufe, in der Sphäre der Naturreligion, nämlich in der ſyriſchen Religion geſehen und auf der höhern Stufe, zu der wir nun übergehen, iſt dasjenige, was dort noch in natürlicher, unmittelbarer Weiſe angeſchaut wurde, in den reinen Boden des Geiſtes und in deſſen innere Vermittlung umzuſetzen. Dort, in der Religion des Schmerzes ſahen wir, daß Gott ſich ſelbſt verliert, daß er ſtirbt und nur iſt vermittelſt der Negation ſeiner ſelbſt. Dieſe Vermittlung iſt das Moment, das hier wieder aufzunehmen iſt: der Gott ſtirbt und aus dieſem Tode ſteht er wieder auf. Das iſt die Negation ſeiner,

die wir einer Seits faſſen als das Andere ſeiner, als die Welt und er ſtirbt ſich, welches dieſen Sinn hat, daß er in dieſem Tode zu ſich ſelbſt kommt. Dadurch aber iſt nun das Andere als frei für ſich geſetzt und die Vermittlung und Auferſtehung fällt demnach auf die andere Seite, auf die des Geſchaffenen.

So ſcheint ſich nun der Begriff Gottes ſelbſt nicht zu verändern, ſondern nur die Seite des Andern. Daß hier nämlich die Freiheit eintritt, daß dieſe Seite frei wird, iſt darin enthalten, daß im Endlichen dieß Andersſeyn Gottes erſtirbt und alſo das Göttliche im Endlichen wieder für ſich hervorgeht. So wird das Weltliche als ſolches gewußt, das das Göttliche an ihm habe, und das Andersſeyn, welches zunächſt nur die Beſtimmung der Negation hat, wird wiederum negirt und iſt Negiren der Negation an ihm ſelbſt. Das iſt die Vermittlung, die zur Freiheit gehört: Freiheit iſt nicht bloße Negation, eine Flucht und Aufgeben, das iſt noch nicht die wahre und affirmative, ſondern nur die negative Freiheit. Erſt die Negation der Natürlichkeit, inſofern dieſe ſelbſt ſchon als das Negative iſt, iſt die affirmative Beſtimmung der Freiheit. Indem das Andere, nämlich die Welt, das endliche Bewußtſeyn und die Knechtſchaft und Accidentalität deſſelben negirt wird, ſo liegt in dieſer Vermittlung die Beſtimmung der Freiheit. Die Erhebung des Geiſtes iſt nun dieſe Erhebung über die Natürlichkeit, aber eine Erhebung, in der, wenn ſie Freiheit ſeyn ſoll, der ſubjective Geiſt auch für ſich frei iſt. Dieß erſcheint alſo zunächſt nur am Subject: „Gott iſt der Gott freier Menſchen.“

Aber die Fortbeſtimmung fällt auch eben ſo ſehr in die Natur Gottes. Gott iſt Geiſt, aber er iſt dieß weſentlich nur, indem er ſo gewußt wird, daß er an ihm ſelber die Diremtion ſeiner iſt, das ewige Erſchaffen, ſo daß eben dieſe Erſchaffung des Andern eine Rückkehr zu ſich iſt, in das Wiſſen ſeiner

ſelbſt: ſo iſt Gott ein Gott freier Menſchen. Indem dieß zur Beſtimmung Gottes ſelbſt gehört, daß er an ihm dieß iſt, das Andere ſeiner ſelbſt zu ſeyn, und daß dieß Andere eine Beſtimmung an ihm ſelbſt iſt, ſo daß er darin zu ſich ſelbſt zurückkehrt und dieß Menſchliche mit ihm verſöhnt iſt: ſo iſt damit die Beſtimmung geſetzt, daß die Menſchlichkeit in Gott ſelbſt iſt und ſo weiß der Menſch das Menſchliche als ein Moment des Göttlichen ſelbſt und iſt nun in ſeinem Verhalten zu Gott frei. Denn das, zu dem er ſich als zu ſeinem Weſen verhält, hat die Beſtimmung der Menſchlichkeit in ihm ſelbſt und darin verhält ſich der Menſch einer Seits als zur Negation ſeiner Natürlichkeit, anderer Seits zu einem Gott, in dem das Menſchliche ſelbſt affirmativ eine weſentliche Beſtimmung iſt. Alſo iſt der Menſch in dieſem Verhalten zu Gott frei. Was im concreten Menſchen iſt, das iſt vorgeſtellt als etwas Göttliches, Subſtantielles und der Menſch iſt nach allen ſeinen Beſtimmungen, nach Allem, was Werth für ihn hat, in dem Göttlichen gegenwärtig. Aus ſeinen Leidenſchaften, ſagt ein Alter, hat der Menſch ſeine Götter gemacht, d. h. aus ſeinen geiſtigen Mächten.

In dieſen Mächten hat das Selbſtbewußtſeyn ſeine Weſenheiten zum Gegenſtande und weiß es ſich in ihnen frei. Aber es iſt nicht die beſondere Subjectivität, welche ſich in dieſen Weſenheiten zum Gegenſtande hat und darin das Wohl ihrer Beſonderheit begründet weiß, wie in der Religion des Einen, wo nur dieß unmittelbare Daſeyn, dieſe natürliche Exiſtenz dieſes Subjects Zweck iſt und das Individuum, nicht ſeine Allgemeinheit das Weſentliche iſt, der Knecht daher ſeine ſelbſtſüchtigen Abſichten hat, ſondern ſeine Gattung, ſeine Allgemeinheit hat hier das Selbſtbewußtſeyn in den göttlichen Mächten zum Gegenſtande. Damit iſt das Selbſtbewußtſeyn über die abſolute Forderung für ſeine unmittelbare Einzelnheit gehoben, über die Sorge dafür hinaus und ſeine weſentliche

Befriedigung hat es in einer substantiellen, objectiven Macht: es ist nur das Sittliche, das Allgemeinvernünftige, was als das an und für sich Wesentliche gilt, und die Freiheit des Selbstbewußtseyns besteht in der Wesentlichkeit seiner wahrhaften Natur und seiner Vernünftigkeit.

Dieß ist das Ganze dieses Verhältnisses, welches jetzt in den religiösen Geist eingetreten ist: Gott ist an ihm selber die Vermittlung, die der Mensch ist, der Mensch weiß sich in Gott und Gott und der Mensch sagen von einander: das ist Geist von meinem Geist. Der Mensch ist Geist wie Gott; er hat zwar auch die Endlichkeit an ihm und die Trennung, aber in der Religion hebt er seine Endlichkeit auf, da er das Wissen seiner in Gott ist.

Wir treten nun also zur Religion der Menschlichkeit und Freiheit. Aber die erste Form dieser Religion ist selbst mit der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit behaftet und so werden wir das Menschliche an Gott selbst noch auf natürliche Weise sehen. Das Innere, die Idee ist zwar an sich das Wahrhafte, aber noch nicht aus der ersten, unmittelbaren Gestalt der Natürlichkeit herausgehoben. Das Menschliche an Gott macht nur seine Endlichkeit aus und es gehört so diese Religion ihrer Grundlage nach noch zu den endlichen Religionen. Sie ist aber eine Religion der Geistigkeit, weil die Vermittlung, die in ihre Momente auseinandergelegt und zerfallen die vorhergehenden Uebergangsstufen bildete, nun als Totalität zusammengefaßt ihre Grundlage ausmacht.

II.

Die Religion der Schönheit.

Sie ist, wie bereits angegeben worden, in der Existenz die griechische Religion, nach innerer und äußerer Seite ein un-

endlich unerſchöpflicher Stoff, bei dem man ſeiner Freundlichkeit, Anmuth und Lieblichkeit wegen gerne verweilt; hier können wir jedoch nicht auf die Einzelnheiten eingehen, ſondern müſſen uns an die Beſtimmungen des Begriffs halten.

Es iſt alſo A. der Begriff dieſer Sphäre anzugeben, dann B. die Geſtalt des Gottes und C. der Cultus als die Bewegung des Selbſtbewußtſeyns im Verhältniß zu ſeinen weſentlichen Mächten zu betrachten.

A. Der allgemeine Begriff.

1. Die Grundbeſtimmung iſt die Subjectivität als die ſich ſelbſt beſtimmende Macht. Dieſe Subjectivität und weiſe Macht ſahen wir bereits als den Einen, der in ſich noch unbeſtimmt iſt und deſſen Zweck daher in ſeiner Realität der allerbeſchränkteſte wird. Die nächſte Stufe iſt nun, daß dieſe Subjectivität, dieſe weiſe Macht oder mächtige Weisheit ſich in ſich beſondert. Dieſe Stufe iſt ebendamit einer Seits das Herabſetzen der Allgemeinheit, der abſtracten Einheit und der unendlichen Macht zur Beſchränkung in einen Kreis von Beſonderheit, anderer Seits iſt aber zugleich damit verbunden eine Erhebung der beſchränkten Einzelnheit des realen Zwecks der Allgemeinheit entgegen. In dem Beſonderen, was ſich hier zeigt, iſt beides. Alſo dieß iſt die allgemeine Beſtimmung. Dann haben wir zu betrachten, daß einer Seits der beſtimmte Begriff, der Inhalt der ſich ſelbſt beſtimmenden Macht, der ein beſonderer iſt (denn er iſt im Element der Subjectivität), ſich in ſich ſubjectivirt; es ſind beſondere Zwecke, ſie ſubjectiviren ſich zunächſt für ſich und geben einen Kreis von einer Menge eigener göttlicher Subjecte. Die Subjectivität als Zweck iſt die Selbſtbeſtimmung und ſomit hat ſie die Beſonderung an ihr, und zwar die Beſonderung als ſolche, als eine Welt daſeyender Unterſchiede, welche als göttliche Geſtaltungen ſind. Die Subjectivität in der Religion der Erhabenheit hat ſchon einen beſtimmten Zweck, die Familie, das Volk.

Aber dieſer Zweck wird nur erfüllt, inſofern der Dienſt des Herrn nicht verſäumt wird. Durch dieſe Forderung, welche die *Aufhebung* des ſubjectiven Geiſtes für den beſtimmten Zweck iſt, wird derſelbe ein allgemeiner. Wenn alſo einer Seits durch das Auseinanderſchlagen der Einen Subjectivität in eine Vielheit der Zwecke die Subjectivität zur Beſonderheit herabgeſetzt wird, ſo iſt anderer Seits die Beſonderheit der Allgemeinheit entgegengehoben und dieſe Unterſchiede werden dadurch hier göttliche, *allgemeine Unterſchiede*. Dieſe Beſonderheit der Zwecke iſt ſo das Zuſammenkommen der abſtracten Allgemeinheit und Einzelnheit des Zweckes, *ihre ſchöne Mitte*. Dieſe Beſonderheit macht alſo den Inhalt der allgemeinen Subjectivität aus und inſofern er in dieß Element geſetzt iſt, ſubjectivirt er ſich ſelbſt zum Subject. Es tritt damit *reale Sittlichkeit* ein; denn das Göttliche in die beſtimmten Verhältniſſe des wirklichen Geiſtes eindringend, ſich beſtimmend nach der ſubſtantiellen Einheit iſt das Sittliche. Damit iſt auch die reale *Freiheit* der Subjectivität geſetzt, denn der *beſtimmte* Inhalt iſt dem endlichen Selbſtbewußtſeyn gemeinſchaftlich mit ſeinem Gotte, ſein Gott hört auf, ein Jenſeits zu ſein und hat beſtimmten Inhalt, der nach ſeiner beſtimmten Seite in die *Weſentlichkeit* gehoben und durch das Aufheben der unmittelbaren Einzelnheit ein weſentlicher Inhalt geworden iſt.

Was alſo den Gehalt als ſolchen, den Inhalt betrifft, ſo iſt die ſubſtantielle Grundlage, wie im Zuſammenhang aufgezeigt worden iſt, die Vernünftigkeit überhaupt, die Freiheit des Geiſtes, die weſentliche Freiheit. Dieſe Freiheit iſt nicht Willkür, muß von derſelben wohl unterſchieden werden, ſie iſt die weſentliche Freiheit, die Freiheit, die ſich in ihren Beſtimmungen ſelbſt beſtimmt. Indem die Freiheit als ſich ſelbſt beſtimmend die Grundlage dieſes Verhältniſſes iſt, ſo iſt dieß die *concrete Vernünftigkeit*, welche weſentlich ſittliche Principien enthält.

Daß die Freiheit dieß iſt, Nichts zu wollen als ſich, Nichts zu wollen als die Freiheit, daß dieß das Sittliche iſt, daraus die ſittlichen Beſtimmungen ſich ergeben, nämlich das Formelle des Sichſelbſtbeſtimmens in den Inhalt umſchlägt, das kann hier nicht näher ausgeführt werden.

Indem die Sittlichkeit die weſentliche Grundlage ausmacht, iſt dieß jedoch noch die erſte, die Sittlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit. Es iſt dieſe Vernünftigkeit, wie ganz allgemeine, ſo noch in ihrer ſubſtantiellen Form. Die Vernünftigkeit iſt noch nicht als Ein Subject, hat ſich aus dieſer gediegenen Einheit, in welcher ſie Sittlichkeit iſt, noch nicht zur Einheit des Subjects erhoben oder ſich in ſich vertieft.

Die abſolute Nothwendigkeit und die geiſtige, menſchliche Geſtalt ſind noch unterſchieden. Es iſt ins Allgemeine zwar die Beſtimmtheit geſetzt; dieſe Beſtimmtheit iſt aber einer Seits abſtract, anderer Seits frei entlaſſen zu mannigfaltiger Beſtimmtheit und noch nicht in jene Einheit zurückgenommen. Daß ſie dieß würde, dazu gehörte, daß die Beſtimmtheit zum unendlichen Gegenſatze (wie in der Religion der Erhabenheit) zugleich ins Unendliche geſteigert wäre, denn nur auf dieſem Extreme iſt er zugleich fähig, an ihm ſelbſt zur Einheit zu werden. Der Götterkreis der Geſtaltung müßte ſelbſt in die Nothwendigkeit als in Ein Pantheon aufgenommen werden. Dieß aber vermag er nur und deſſen iſt er nur würdig, indem ſeine Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit zum einfachen Unterſchiede ſich verallgemeinert; ſo erſt iſt er jenem Elemente angemeſſen und unmittelbar dann identiſch an ihm ſelbſt. Die Geiſter müſſen als der Geiſt gefaßt werden, ſo daß der Geiſt ihre allgemeine Natur für ſich herausgehoben iſt.

2. Weil die Einheit der Nothwendigkeit noch nicht zum letzten Punkte der unendlichen Subjectivität zurückgeführt iſt, ſo erſcheinen die geiſtigen, weſentlich ſittlichen Beſtimmungen

als Außereinander, es ist der gehaltvollste Inhalt, aber als Außereinander.

Es ist zu unterscheiden die Sittlichkeit überhaupt und die griechische Moralität und Sittlichkeit, die Subjectivität des Sittlichen, die sich in sich Rechenschaft zu geben weiß, den Vorsatz, die Absicht, den Zweck hat des Sittlichen.

Die Sittlichkeit ist hier noch das substantielle Seyn, das wahrhafte Seyn des Sittlichen, aber noch nicht das Wissen desselben. Dieß ist im objectiven Gehalt so, daß, weil noch nicht Eine Subjectivität, diese Reflexion in sich vorhanden ist, um dieser Bestimmung willen der sittliche Inhalt auseinander fällt, dessen Grundlage die Πάθη ausmachen, die wesentlich geistigen Mächte, die allgemeinen Mächte des sittlichen Lebens, vornehmlich praktisches Leben, Staatsleben, außerdem Gerechtigkeit, Tapferkeit, Familie, Eid, Ackerbau, Wissenschaft u. s. w.

Damit, daß das Sittliche in diese seine besonderen Bestimmungen auseinander fällt, ist das andere Auseinanderfallen verbunden, daß diesen geistigen Mächten gegenüber auch das Natürliche auftritt. Die Bestimmung der Unmittelbarkeit, die zur Folge hat dieß Zerfallen, enthält die Bestimmung, daß gegenüber die natürlichen Mächte treten, der Himmel, die Erde, Flüsse, Zeiteintheilung.

3. Die letzte Bestimmtheit ist endlich die des Gegensatzes des wesentlichen Selbstbewußtseyns gegen das endliche Selbstbewußtseyn, des wesentlichen Geistes gegen den endlichen. In dieser Bestimmtheit tritt die Form der natürlichen Gestalt der Subjectivität ein, die natürliche Gestalt wird von dem endlichen Selbstbewußtseyn in die Göttlichkeit eingebildet, und diese steht nun dem Selbstbewußtseyn gegenüber.

B. Die Gestalt des Göttlichen.

a. Der Kampf des Geistigen und Natürlichen.

Indem die Grundbestimmung die geistige Subjectivität ist, kann die Naturmacht nicht für sich als die wesentliche gelten.

Doch iſt ſie eine der Beſonderheiten und als die unmittelbarſte die erſte, durch deren Aufhebung erſt die anderen geiſtigen Mächte entſtehen. Wir haben die Macht des Einen geſehen und wie ſeine für ſich ſeyende Erhabenheit erſt aus der Schöpfung reſultirte. Dieſe Eine Grundlage, als das Selbſt des Abſoluten, fehlt hier. Der Ausgang alſo iſt der vom Kreiſe der unmittelbaren Natürlichkeit, welche hier nicht als von dem Einen geſchaffen erſcheinen kann. Die Einheit, in welcher dieſe Beſonderheiten der Naturmächte ruhen, iſt nicht geiſtige, ſondern eine ſelbſt natürliche Einheit, das Chaos.

Zuerſt von allem, ſingt Heſiodus, aber ward Chaos (Theog. V. 116.). Somit iſt das Chaos ſelbſt ein Geſetztes. Was aber das Setzende ſey, iſt nicht geſagt. Es heißt nur: es ward. Denn die Grundlage iſt nicht das Selbſt, ſondern das Selbſtloſe, die Nothwendigkeit, von der nur geſagt werden kann, ſie iſt. Das Chaos iſt die bewegende Einheit des Unmittelbaren; es ſelbſt iſt aber noch nicht Subject, Beſonderheit; daher wird nicht von ihm geſagt: es zeugt; ſondern, wie es ſelbſt nur wird, wird auch aus ihm wieder dieſe Nothwendigkeit: die weit verbreitete Erde, Tartaros Grauen, Erebos Nacht, ſo wie Eros, geſchmückt vor allen mit Schönheit. Wir ſehen die Totalität der Beſonderheit entſtehen; die Erde, das Poſitive, die allgemeine Grundlage, Tartaros, Erebos, die Nacht, das Negative und Eros, das Verbindende, Thätige; die Beſonderheiten ſind nun ſelbſt ſchon gebährende: die Erde erzeugt aus ſich den Himmel, ſie gebiert die Gebirge ohne befruchtende Liebe, den verödeten Pontos, aber mit dem Himmel verbunden den Okeanos und ſeine Beherrſcher; ferner gebiert ſie die Cyklopen, die Naturgewalten als ſolche, während die früheren Kinder die natürlichen Dinge ſelbſt als Subjecte ſind. Erde und Himmel alſo ſind die abſtracten Mächte, welche ſich befruchtend die Kreiſe des natürlichen Beſonderen hervorgehen laſſen. Das jüngſte Kind iſt der unerforſchliche Chronos. Die Nacht, das zweite

Moment, gebiert alles, was von natürlicher Seite her das Moment der Negation in ſich hat. Drittens verbinden ſich dieſe Beſonderheiten wechſelsweiſe und erzeugen Poſitives und Negatives. Alle dieſe werden ſpäter durch die Götter der geiſtigen Subjectivität beſiegt; nur Hekate allein bleibt, als das Schickſal von der natürlichen Seite her.

Die Macht zunächſt, das Herrſchende über dieſen Kreis der Naturgewalten, iſt die Abſtraction überhaupt, aus der ſie entſtanden ſind, Uranos, und indem er nur Macht iſt als Setzen ſeiner Abſtraction, ſo daß dieſe das Geltende iſt, ſo drängt er alle ſeine Kinder zurück. Aber das Reſultat des Himmels iſt die unerforſchliche Zeit, das jüngſte Kind. Dieſes beſiegt den Uranos durch die Liſt der Erde. Alles iſt hier in Geſtalt ſubjectiven Zwecks und die Liſt das Negative der Gewalt. Aber indem jetzt die beſonderen Gewalten ſich frei und geltend machen, nennt ſie Uranos mit ſtrafendem Namen Titanen, deren Unbill einſtens geahnt wird.

Dieſe beſondern Naturgewalten ſind auch perſonificirt; aber die Perſonification iſt an ihnen nur oberflächlich, denn der Inhalt von Helios z. B. oder Okeanos iſt ein Natürliches, nicht geiſtige Macht. Wird daher Helios auf menſchliche Weiſe als thätig vorgeſtellt, ſo iſt das leere Form der Perſonification. Helios iſt nicht Gott der Sonne, nicht Sonnengott (ſo drücken ſich die Griechen nie aus), Okeanos nicht der Gott des Meeres, ſo daß der Gott und das, worüber er herrſcht, unterſchieden wären: ſondern dieſe Mächte ſind Naturmächte.

Das erſte Moment in dieſem natürlichen Kreiſe iſt ſo das Chaos mit ſeinen Momenten durch die abſtracte Nothwendigkeit geſetzt; das zweite die Periode der Erzeugung unter Uranos Herrſchaft, wo dieſe abſtracten, aus dem Chaos hervorgegangenen Momente das Gebährende ſind; das dritte iſt die Herrſchaft des Chronos, wo die beſonderen ſelbſt ſchon geborenen Naturmächte gebähren. Dadurch iſt das Geſetzte

ſelbſt das Setzende und der Uebergang zum Geiſt gemacht. Dieſer Uebergang zeigt ſich näher am Chronos dadurch, daß er ſich ſelbſt den Untergang gebiert. Er iſt überhaupt durch Aufhebung der unmittelbaren Geſtalten Herrſcher. Er ſelbſt aber iſt unmittelbar und dadurch der Widerſpruch, an ihm ſelbſt unmittelbar das Aufheben der Unmittelbarkeit zu ſeyn. Er erzeugt aus ſich die geiſtigen Götter; doch inſofern ſie zunächſt nur natürliche ſind, hebt er ſie auf, verſchlingt ſie. Sein Aufheben aber der geiſtigen Götter muß ſelbſt aufgehoben werden und geſchieht wieder durch Liſt gegen die Naturgewalt des Chronos. Zeus, der Gott geiſtiger Subjectivität, lebt. So tritt dem Chronos ſein Anderes gegenüber und es entſteht überhaupt der Kampf der Naturmächte und der Götter des Geiſtes.

So ſehr alſo dieß Zerfallen Statt findet, worin die natürlichen Mächte als für ſich erſcheinen, ebenſo tritt die Einheit des Geiſtigen und Natürlichen — und das iſt das Weſentliche — immer mehr hervor, die aber nicht Neutraliſation Beider, ſondern diejenige Form iſt, in der das Geiſtige nicht nur das Ueberwiegende, ſondern auch das Herrſchende, Beſtimmende, das Natürliche ideell, unterworfen iſt.

Das Bewußtſeyn von dieſer Unterwerfung der Naturmächte unter das Geiſtige haben die Griechen darin ausgeſprochen, daß Zeus durch einen Krieg die Herrſchaft der geiſtigen Götter gegründet und die Naturmacht beſiegt und vom Throne geſtürzt habe. Die geiſtigen Mächte ſind es nun, die die Welt regieren.

In dieſem Götterkriege iſt die ganze Geſchichte der griechiſchen Götter und ihre Natur ausgedrückt. Außer dieſem Kriege haben ſie ſonſt nichts gethan; wenn ſie ſich auch weiter eines Individuums oder Troja's u. ſ. w. annehmen, ſo iſt das nicht mehr ihre Geſchichte und nicht die geſchichtliche Entwickelung ihrer Natur. Das aber, daß ſie als das geiſtige Princip ſich zur Herrſchaft erhoben und das Natürliche beſiegt haben, das

ist ihre wesentliche That und das wesentliche Bewußtseyn der Griechen von ihnen.

Die natürlichen Götter werden also unterjocht, vom Throne gestoßen; über die Naturreligion siegt das geistige Princip, und die Naturgewalten sind an den Saum der Welt, jenseits der Welt des Selbstbewußtseyns verwiesen, aber sie haben auch ihre Rechte behalten. Sie sind als Naturmächte zugleich als ideell, unterworfen gesetzt dem Geistigen, so daß sie am Geistigen, oder an den geistigen Göttern selbst eine Bestimmung ausmachen, in diesen selbst noch dieß natürliche Moment enthalten ist, aber nur als Anklang an das Naturelement, als nur eine Seite an ihnen.

Zu diesen alten Göttern gehören aber nicht nur Naturmächte, sondern auch Dike, die Eumeniden, Erinnyen: auch der Eid, der Styx werden zu den alten Göttern gerechnet. Sie unterscheiden sich von den neuen dadurch, daß sie, obwohl sie das Geistige sind, das Geistige sind als eine nur in sich seyende Macht oder als rohe unentwickelte Geistigkeit: die Erinnyen nur die innerlich Richtenden, der Eid diese Gewißheit in meinem Gewissen, — seine Wahrheit liegt, ob ich ihn schon äußerlich ablege, in mir; wir können den Eid mit dem Gewissen vergleichen.

Dagegen Zeus ist der politische Gott, der Gott der Gesetze, der Herrschaft, aber der bekannten Gesetze, nicht der Gesetze des Gewissens. Das Gewissen hat im Staat kein Recht — wenn der Mensch auf sein Gewissen sich beruft, so kann der Eine dieß Gewissen, der Andere ein anderes haben — sondern das Gesetzliche. Damit das Gewissen rechter Art sey, muß das, was es als recht weiß, objectiv, dem objectiven Rechte angemessen seyn, muß nicht nur innerlich hausen. Ist das Gewissen richtig, so ist es ein vom Staat anerkanntes, wenn der Staat eine sittliche Constitution ist.

Die Nemesis ist so auch eine alte Gottheit, sie ist nur

das Formelle, das Hohe, ſich Erhebende herabzuſetzen, das bloße Nivelliren, der Neid, das Vorzügliche herunterzuſetzen, ſo, daß es mit Anderem auf gleicher Stufe ſteht. In der Dike iſt nur das ſtrenge, abſtracte Recht enthalten. Oreſt iſt verfolgt von den Eumeniden und wird von Athene, vom ſittlichen Recht, dem Staate freigeſprochen: das ſittliche Recht iſt ein anderes, als das bloß ſtrenge, die neuen Götter ſind die Götter des ſittlichen Rechts.

Die neuen Götter ſind aber auch wieder das Gedoppelte ſelbſt und vereinigen in ſich das Natürliche und Geiſtige. Für die weſentliche Anſchauung des Griechen war allerdings das Naturelement oder die Naturmacht nicht das wahrhaft Selbſtſtändige, ſondern nur die geiſtige Subjectivität. Die inhaltsvolle Subjectivität als ſolche, die ſich nach Zwecken beſtimmt, kann nicht einen bloßen Naturgehalt in ſich tragen. Die griechiſche Phantaſie hat daher auch nicht die Natur mit Göttern bevölkert, wie den Indern aus allen natürlichen Geſtalten die Geſtalt eines Gottes hervorſpringt. Das griechiſche Princip iſt vielmehr die ſubjective Freiheit und da iſt das Natürliche allerdings nicht mehr würdig, den Inhalt des Göttlichen auszumachen. Andererſeits iſt aber dieſe freie Subjectivität noch nicht die abſolut freie, nicht die Idee, die ſich als Geiſt wahrhaft realiſirt hätte, d. h. ſie iſt noch nicht allgemeine unendliche Subjectivität. Wir ſind nur auf der Stufe, die dahin führt. Der Inhalt der freien Subjectivität iſt noch beſonderer; er iſt zwar geiſtig, aber da der Geiſt ſich nicht ſelbſt zum Gegenſtande hat, ſo iſt die Beſonderheit noch natürliche und ſelbſt als die eine Beſtimmung an den geiſtigen Göttern noch vorhanden.

So iſt Jupiter das Firmament, die Atmoſphäre (im Lateiniſchen heißt es noch sub jove frigido) das Donnernde, aber außer dieſem Naturprincip iſt er nicht nur der Vater der Götter und Menſchen, ſondern er iſt auch der politiſche Gott,

das Recht und die Sittlichkeit des Staats, diese höchste Macht auf Erden. Sonst ist er eine vielseitige sittliche Macht, der Gott der Gastfreundschaft in Beziehung auf die alten Sitten, wo das Verhältniß unterschiedener Staaten noch nicht bestimmt war, die Gastfreundschaft wesentlich das sittliche Verhältniß betraf von Bürgern, die unterschiedenen Staaten angehörten.

Poseidon ist das Meer, wie Okeanos, Pontos: er behält diese Wildheit des Elements, ist aber auch aufgenommen unter die neuen Götter. Phöbos ist der wissende Gott; schon der Analogie, der substantiellen, logischen Bestimmung nach entspricht er dem Licht und Phöbos ist der Nachklang der Sonnenmacht.

Der Lykische Apoll hat unmittelbaren Zusammenhang mit dem Licht. Das kommt aus dem Kleinasiatischen her: gegen Morgen kommt das Natürliche, das Licht mehr hervor. Phöbos verhängt die Pest im griechischen Lager, das hängt sogleich mit der Sonne zusammen: die Pest ist diese Wirkung des heißen Sommers, der Sonnenhitze. Auch die Abbildungen des Phöbos haben Attribute, Symbole, die mit der Sonne zusammenhängen.

Dieselben Gottheiten, die vorher titanisch und natürlich waren, erscheinen nachher mit einer geistigen Grundbestimmung, welche die herrschende ist, ja man hat sogar gestritten, ob im Apollo noch etwas Natürliches sey. Im Homer ist allerdings Helios die Sonne, aber unmittelbar zugleich die Klarheit, das geistige Moment, das Alles bescheint und erleuchtet. Aber auch noch später ist dem Apoll immer noch etwas von seinem Naturelement geblieben: er ward mit strahlendem Haupte dargestellt.

Dieses ist das Allgemeine, wenn es auch bei den einzelnen Göttern nicht besonders bemerklich wäre. Vollkommene Consequenz ist überhaupt darin nicht zu suchen. Ein Element tritt einmal stärker, das andere Mal schwächer hervor. In den Eumeniden des Aeschylos gehen die ersten Scenen vor dem

Tempel Apollo's vor. Da wird zur Verehrung aufgerufen: zuerſt ſey zu verehren die Orakelgeberin (die *Γαῖα*), das Naturprincip, dann die *Θέμις*, ſchon eine geiſtige Macht, aber, wie die Dike, gehört ſie zu den alten Göttern, dann kommt die Nacht, dann Phöbos — an die neuen Götter ſey das Orakel übergegangen. Pindar ſpricht auch von ſolcher Succeſſion in Beziehung auf das Orakel, er macht die Nacht zur erſten Orakelgeberin; dann folgt die Themis und dann Phöbos. Dieß iſt ſo der Uebergang von den Naturgeſtalten zu den neuen Göttern. Im Kreis der Dichtkunſt, des Erzeugens dieſer Lehren, iſt dieß nicht hiſtoriſch zu nehmen nicht als feſt, ſo daß nicht davon hätte abgewichen werden können.

So iſt auch das Geräuſch, Säuſeln der Blätter, aufgehängter Becken, die erſte Weiſe des Orakelgebens, bloß Naturlaute; erſt ſpäter erſcheint eine Prieſterin, die in menſchlichen, wenn auch nicht klaren Lauten Orakel giebt. Ebenſo ſind die Muſen zuerſt Nymphen, Quellen, die Wellen, das Geräuſch, Gemurmel der Bäche — allenthalben Anfang von der natürlichen Weiſe, von Naturmächten, welche verwandelt werden in einen Gott geiſtigen Inhalts. Eine ſolche Umwandlung zeigt ſich auch in der Diana. Die Diana von Epheſus iſt noch aſkatiſch und wird vorgeſtellt mit vielen Brüſten und bedeckt mit Bildwerken von Thieren. Sie hat überhaupt das Naturleben die erzeugende und ernährende Kraft der Natur zur Grundlage. Hingegen die Diana der Griechen iſt die Jägerin, die die Thiere tödtet; ſie hat nicht den Sinn und die Bedeutung der Jagd überhaupt, ſondern der Jagd auf die wilden Thiere. Und zwar werden durch die Tapferkeit der geiſtigen Subjectivität dieſe Thiere erlegt und getödtet, die in den früheren Sphären des religiöſen Geiſtes als abſolut geltend betrachtet wurden.

Prometheus, der auch zu den Titanen gerechnet wird, iſt eine wichtige, intereſſante Figur. Prometheus iſt Natur-

macht; aber er ist auch Wohlthäter der Menschen, indem er sie die ersten Künste gelehrt hat. Er hat ihnen das Feuer vom Himmel geholt; das Feueranzünden gehört schon einer gewissen Bildung an; es ist der Mensch schon aus der ersten Rohheit herausgetreten. Die ersten Anfänge der Bildung sind so in den Mythen in dankbarem Andenken aufbewahrt worden. Prometheus hat die Menschen auch opfern gelehrt, so daß sie auch Etwas vom Opfer hätten: nicht den Menschen hätten die Thiere gehört, sondern einer geistigen Macht, d. h. sie haben kein Fleisch gegessen. Er habe aber dem Zeus das ganze Opfer genommen, er habe nämlich zwei Haufen gemacht, einen von den Knochen, über welche er die Haut des Thieres geworfen, und einen andern von dem Fleische und Zeus habe nach den ersten gegriffen.

Opfern ist so ein Gastmahl geworden, wobei die Götter die Eingeweide, Knochen bekamen. Dieser Prometheus hat die Menschen gelehrt, daß sie zugriffen und die Thiere zu ihren Nahrungsmitteln machten; die Thiere durften sonst von dem Menschen nicht angerührt werden; sie waren ein von ihm zu Respectirendes; noch im Homer werden Sonnenrinder des Helios erwähnt, die von den Menschen nicht berührt werden durften. Bei den Indern, Aegyptern war es verpönt, Thiere zu schlachten. Prometheus hat die Menschen gelehrt, das Fleisch selbst zu essen und dem Jupiter nur Haut und Knochen zu lassen.

Aber Prometheus ist ein Titan, wird an den Kaukasus geschmiedet und ein Geier nagt beständig an seiner immer wachsenden Leber — ein Schmerz, der nie aufhört. Was Prometheus die Menschen gelehrt, sind nur solche Geschicklichkeiten, welche die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse angehen. In der bloßen Befriedigung dieser Bedürfnisse ist nie eine Sättigung, sondern das Bedürfniß wächst immer fort und die Sorge ist immer neu — das ist durch jenen Mythus angedeutet. Bei Plato heißt es in einer Stelle, die Politik habe Prometheus

den Menſchen nicht bringen können; denn ſie ſey in der Burg des Zeus aufbewahrt geweſen; es wird hier ſomit ausgeſprochen, daß ſie dem Zeus eigenthümlich angehörig geweſen.

Es wird ſo wohl dankbar erwähnt, daß Prometheus den Menſchen das Leben durch Kunſtfertigkeiten erleichtert; ungeachtet dieß aber menſchliche Verſtandesmächte ſind, gehört er doch zu den Titanen: denn dieſe Künſte ſind noch keine Geſetze, keine ſittliche Gewalt.

Sind die Götter die geiſtige Beſonderheit von Seiten der Subſtanz aus, welche in ſie ſich auseinanderreißt, ſo iſt eben damit andererſeits die Beſchränktheit des Beſondern der ſubſtantiellen Allgemeinheit entgegengehoben. Dadurch erhalten wir die Einheit von Beidem, den göttlichen Zweck vermenſchlicht, den menſchlichen zum göttlichen erhoben. Dieß giebt die Heroen, die Halbgötter. Beſonders ausgezeichnet iſt in dieſer Rückſicht die Geſtalt des Herakles. Er iſt menſchlicher Individualität, hat es ſich ſauer werden laſſen; durch ſeine Tugend hat er den Himmel errungen. Die Heroen daher ſind nicht unmittelbar Götter; ſie müſſen erſt durch die Arbeit ſich in das Göttliche ſetzen. Denn die Götter geiſtiger Individualität, obgleich jetzt ruhend, ſind doch nur durch den Kampf mit den Titanen; dieß ihr Anſich iſt in den Heroen geſetzt. So ſteht die geiſtige Individualität der Heroen höher, als die der Götter ſelbſt; ſie ſind, was die Götter an ſich ſind, wirklich, die Bethätigungen des Anſich und wenn ſie auch in der Arbeit ringen müſſen, ſo iſt dieß eine Abarbeitung der Natürlichkeit, welche die Götter noch an ſich haben. Die Götter kommen von der Naturmacht her; die Heroen aber von den Göttern.

Indem ſo die geiſtigen Götter das Reſultat durch Ueberwindung der Naturmacht, aber nur erſt durch dieſe ſind, ſo haben ſie ihr Werden an ihnen ſelbſt und zeigen ſich als concrete Einheit. Die Naturmächte ſind in ihnen als ihre Grundlage

enthalten; wenn auch dieß Anſich in ihnen verklärt iſt. In den Göttern ſomit iſt dieſer Nachklang der Naturelemente, ein Nachklang, den Herakles nicht hat. Daß dieſer Unterſchied auch den Griechen ſelbſt zum Bewußtſeyn gekommen iſt, davon giebt es mehrere Zeichen. Bei Aeſchylos ſagt Prometheus, er habe ſeinen Troſt, Trotz und ſeine Satisfaction darin, daß dem Zeus ein Sohn geboren werden würde, der ihn vom Throne werfen würde. Dieſelbe Weiſſagung vom Sturz der Herrſchaft des Zeus und durch die geſetzte Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, die in den Heroen liegt, iſt bei Ariſtophanes ausgeſprochen. Da ſagt Bakchos zum Herakles: wenn Zeus mit Tode abgeht, beerbſt Du ihn. —

b. Die geſtaltloſe Nothwendigkeit.

Die Einheit, welche die Mehrheit der beſondern Götter verbindet, iſt zunächſt noch eine oberflächliche. Zeus beherrſcht ſie auf hausväterliche, patriarchaliſche Weiſe, wo der Regent am Ende thut, was die Anderen im Ganzen auch wollen, die zu allem, was geſchieht, ihren Senf geben. Aber dieſe Herrſchaft iſt nicht ernſthaft. Die höhere, abſolute Einheit in Form abſoluter Macht ſteht über ihnen als ihre reine Macht; dieſe Macht iſt das Schickſal, die einfache Nothwendigkeit.

Dieſe Einheit als die abſolute Nothwendigkeit hat die allgemeine Beſtimmtheit in ihr, ſie iſt die Fülle aller Beſtimmungen, aber ſie iſt nicht in ſich entwickelt, da der Inhalt vielmehr auf beſondere Weiſe an die vielen aus ihr heraustretenden Götter vertheilt iſt. Sie ſelbſt iſt leer und ohne Inhalt, verſchmäht alle Gemeinſchaft und Geſtaltung und thront furchtbar über Allem, als blinde, unverſtandene, begriffloſe Macht. Begrifflos iſt ſie, weil nur das Concrete begriffen werden kann, ſie ſelbſt aber noch abſtract iſt und ſich noch nicht zum Zweckbegriff, zu beſtimmten Beſtimmungen entwickelt hat.

Die Nothwendigkeit bezieht ſich nun weſentlich auf die

Welt. Denn die Beſtimmtheit iſt Moment der Nothwendigkeit ſelbſt und die concrete Welt iſt die entwickelte Beſtimmtheit, das Reich der Endlichkeit, des beſtimmten Daſeyns überhaupt. Die Nothwendigkeit hat zunächſt nur eine abſtracte Beziehung auf die concrete Welt und dieſe Beziehung iſt die äußerliche Einheit der Welt, die Gleichheit überhaupt, die ohne weitere Beſtimmung in ihr ſelbſt, begrifflos — die Nemeſis iſt. Sie macht das Hohe und Erhabene niedrig und ſtellt ſo die Gleichheit her. Dieſe Gleichmachung iſt aber nicht ſo zu verſtehen, daß, wenn das ſich Hervorthuende und das zu Hohe erniedrigt wird, nun auch das Niedrige erhoben werde. Sondern das Niedrige iſt, wie es ſeyn ſoll, es iſt das Endliche, welches keine beſondern Anſprüche und noch keinen unendlichen Werth in ſich hat, an den es appelliren könnte. Es iſt alſo nicht zu niedrig; aber es kann über das gemeine Loos und über das gewöhnliche Maaß der Endlichkeit heraustreten und wenn es ſo gegen die Gleichheit handelt, wird es von der Nemeſis wieder herabgedrückt.

Betrachten wir hier ſogleich das Verhältniß des endlichen Selbſtbewußtſeyns zu dieſer Nothwendigkeit, ſo iſt unter dem Druck ihrer eiſernen Macht nur ein Gehorchen ohne innere Freiheit möglich. Allein eine Form der Freiheit iſt wenigſtens auch von Seite der Geſinnung vorhanden. Der Grieche, der die Geſinnung der Nothwendigkeit hat, beruhigt ſich damit: Es iſt ſo, da iſt Nichts dagegen zu machen, das muß ich mir gefallen laſſen. In dieſer Geſinnung, daß ich es mir gefallen laſſen muß, daß es mir ſogar gefällt, darin iſt die Freiheit vorhanden, daß es das Meinige iſt.

Dieſe Geſinnung enthält, daß der Menſch dieſe einfache Nothwendigkeit vor ſich hat. Indem er auf dieſem Standpunkt ſteht: „Es iſt ſo," hat er alles Beſondere auf die Seite geſetzt, Verzicht geleiſtet, abſtrahirt von allen beſonderen Zwecken, Intereſſen. Die Verdrießlichkeit, Unzufriedenheit der Menſchen

iſt eben, daß ſie an einem beſtimmten Zweck feſthalten, dieſen nicht aufgeben, und wenn es dieſem nicht angemeſſen oder gar zuwider geht, ſind ſie unzufrieden. Da iſt keine Uebereinſtimmung zwiſchen Dem, was da iſt und Dem, was man will, weil ſie das Sollen in ſich haben: „Das ſoll ſeyn.“

So iſt Unfriede, Entzweiung in ſich vorhanden; aber auf dieſem Standpunkt iſt kein Zweck, kein Intereſſe feſtgehalten gegen die Verhältniſſe, wie ſie ſich nur machen. Unglück, Unzufriedenheit iſt nichts Anderes als der Widerſpruch, daß Etwas meinem Willen zuwider iſt. Iſt das beſondere Intereſſe aufgegeben, ſo habe ich mich zurückgezogen in dieſe reine Ruhe, in dieſes reine Seyn, in dieſes „Iſt.“

Da iſt kein Troſt für den Menſchen vorhanden, aber auch nicht nothwendig. Troſt bedarf er, als er für den Verluſt Erſatz verlangt; aber hier hat er auf die innere Wurzel der Zerriſſenheit und des Unfriedens Verzicht geleiſtet und das Verlorene ganz aufgegeben, weil er die Kraft hat, in die Nothwendigkeit zu ſchauen. Es iſt daher nur ein falſcher Schein, daß das Bewußtſeyn im Verhältniſſe zur Nothwendigkeit vernichtet ſey, ſchlechthin zu einem Jenſeits ſich verhalte und Nichts mit ſich Befreundetes darin habe. Die Nothwendigkeit iſt nicht Einer und das Bewußtſeyn iſt daher nicht *für ſich* darin oder es iſt nicht *ſelbſtiſches Eins* in ſeiner Unmittelbarkeit. Im Verhältniß zu dem, der Einer iſt, iſt es *für ſich*, *will* es für ſich ſeyn und beharrt es auf ſich. Der Knecht hat in ſeinem Dienſte, in der Unterwerfung, Furcht, und in der Niederträchtigkeit gegen den Herrn *ſelbſtſüchtige Abſicht*. Im Verhältniſſe aber zur Nothwendigkeit iſt das Subject als nicht für ſich ſeyend, für *ſich* ſelbſt beſtimmt, es hat ſich vielmehr aufgegeben, behält keinen Zweck für ſich und eben die Verehrung der Nothwendigkeit iſt dieſe beſtimmungs- und ganz *gegenſatzloſe* Richtung des Selbſtbewußtſeyns. Was wir heutzutage Schickſal nennen, iſt gerade das Gegentheil von dieſer Richtung

des Selbſtbewußtſeyns. Man ſpricht von gerechtem, ungerechtem, verdientem Schickſal, man braucht das Schickſal zur Erklärung d. h. als den Grund eines Zuſtandes und des Schickſals von Individuen. Hier iſt eine äußerliche Verbindung von Urſache und Wirkung, wodurch am Individuum ein Erbübel, ein alter Fluch, der auf dem Hauſe ruht u. ſ. w. ausbricht. In ſolchen Fällen hat alſo das Schickſal den Sinn, daß irgend ein Grund ſey, aber ein Grund, der zugleich ein jenſeitiger iſt, und das Schickſal iſt dann Nichts als ein Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen, von Urſachen, welche für den, welchen das Schickſal trifft, endliche Urſachen ſeyn ſollen und wo doch ein verborgener Zuſammenhang iſt zwiſchen dem, was der Leidende für ſich iſt, und dem, was unverdienter Weiſe über ihn kommt.

Die Anſchauung und Verehrung der Nothwendigkeit iſt vielmehr gerade das Gegentheil, in ihr iſt jene Vermittelung und das Räſonnement über Urſache und Wirkung aufgehoben. Man kann nicht von einem Glauben an die Nothwendigkeit ſprechen, als ob die Nothwendigkeit ein Weſen oder ein Zuſammenhang wäre von Verhältniſſen, wie von Urſach und Wirkung und als ob ſie ſo in objectiver Geſtalt dem Bewußtſeyn gegenüberſtünde. Vielmehr daß man ſagt: „es iſt nothwendig" ſetzt das Aufgeben alles Räſonnements und die Verſchließung des Geiſtes in die einfache Abſtraction voraus. Edlen und ſchönen Charakteren gibt dieſe Richtung des Geiſtes, welche das aufgegeben hat, was, wie man ſagt, das Schickſal entreißt, eine Größe, Ruhe und den freien Adel, den wir auch an den Alten finden. Dieſe Freiheit iſt aber nur die abſtracte, die nur über dem Concreten, Beſonderen ſteht, aber nicht mit dem Beſtimmten in Harmonie geſetzt iſt, d. h. ſie iſt reines Denken, Seyn, Inſichſeyn, das Aufgeben des Beſondern. Dagegen in der höhern Religion iſt der Troſt der, daß der abſolute Endzweck auch im Unglück erreicht werde, ſo daß das Re-

gative in das Affirmative umschlägt. „Die Leiden dieser Zeit sind der Weg zur Seeligkeit.“

Die abstracte Nothwendigkeit als dieses Abstractum des Denkens und des Zurückgehens in sich ist das eine Extrem; das andere Extrem ist die Einzelnheit der besondern göttlichen Mächte.

c. Die gesetzte Nothwendigkeit oder die besondern Götter, deren Erscheinung und Gestalt.

Die göttlichen besondern Mächte gehören dem an sich Allgemeinen, der Nothwendigkeit an, treten aber aus dieser heraus, weil sie für sich noch nicht als der Begriff gesetzt und als Freiheit bestimmt ist. Die Vernünftigkeit und der vernünftige Inhalt ist noch in der Form der Unmittelbarkeit oder die Subjectivität ist nicht als die unendliche gesetzt und die Einzelnheit tritt deshalb als äußerliche auf. Der Begriff ist noch nicht enthüllt und die Seite seines Daseyns enthält noch nicht den Inhalt der Nothwendigkeit. Damit ist es aber auch gesetzt, daß die Freiheit des Besondern nur der Schein der Freiheit ist und daß die besondern Mächte in der Einheit und Macht der Nothwendigkeit gehalten werden.

Die Nothwendigkeit für sich ist nichts Göttliches oder nicht das Göttliche überhaupt. Man kann wohl sagen: Gott ist die Nothwendigkeit, d. h. sie ist eine seiner Bestimmungen, wenn auch eine noch unvollendete — aber nicht: die Nothwendigkeit ist Gott. Denn die Nothwendigkeit ist nicht die Idee, sie ist vielmehr abstracter Begriff. Aber schon die Nemesis, noch mehr diese besondern Mächte sind göttliche, insofern als jene auf die daseyende Realität Beziehung hat, diese aber an ihnen selbst als unterschieden von der Nothwendigkeit bestimmt sind, und damit als unterschieden von einander und in der Nothwendigkeit gehalten als Einheit des ganz Allgemeinen und Besondern sind.

Weil nun aber die Besonderheit noch nicht durch die Idee gemäßigt und die Nothwendigkeit nicht das inhaltsvolle Maaß

der Weisheit iſt, ſo tritt die unbeſchränkte Zufälligkeit des Inhalts in den Kreis der beſondern Götter ein.

α. Die Zufälligkeit der Geſtaltung.

Schon die zwölf Hauptgötter des Olympos ſind nicht durch den Begriff geordnet und ſie machen kein Syſtem aus. Ein Moment der Idee ſpielt wohl an, aber es iſt nicht auszuführen.

Als abgeſondert von der Nothwendigkeit ſind die göttlichen Mächte derſelben äußerlich, alſo unvermittelte, ſchlecht unmittelbare Gegenſtände, natürliche Exiſtenzen: Sonne, Himmel, Erde, Meer, Berge, Menſchen, Könige u. ſ. w. Aber ſie bleiben auch gehalten von der Nothwendigkeit und ſo iſt die Natürlichkeit an ihnen aufgehoben. Bliebe es dabei, daß dieſe Mächte nach natürlicher, unmittelbarer Exiſtenz die göttlichen Weſenheiten wären, ſo wäre dieß ein Rückfall zur Naturreligion, wo das Licht, die Sonne, dieſer König, nach ſeiner Unmittelbarkeit Gott iſt und das Innere, Allgemeine noch nicht zu dem Moment des Verhältniſſes gekommen iſt, welches aber doch die Nothwendigkeit weſentlich und ſchlechthin in ihr enthält, da in ihr das Unmittelbare nur ein Geſetztes und Aufgehobenes iſt.

Wenn aber auch aufgehoben iſt das Naturelement doch noch eine Beſtimmtheit der beſondern Mächte und indem es in die Geſtalt der ſelbſtbewußten Individuen aufgenommen iſt, iſt es ein reichhaltiger Quell zufälliger Beſtimmungen geworden. Die Zeitbeſtimmung, das Jahr, die Monatseintheilung ſpielt noch ſo ſehr an den concreten Göttern herum, daß man es ſogar, wie Dupuis, verſucht hat, ſie zu Calendergöttern zu machen. Auch die Anſchauung vom Erzeugen der Natur, vom Entſtehen und Vergehen iſt noch in mannigfachen Anklängen im Kreis der geiſtigen Götter wirkſam geweſen. Aber als erhoben in die ſelbſtbewußte Geſtalt dieſer Götter erſcheinen jene natürlichen Beſtimmungen als zufällig und ſind ſie zu

Bestimmungen selbstbewußter Subjectivität verwandelt, wodurch sie ihren Sinn verloren haben. Das große Recht ist zuzugeben, daß in den Handlungen dieser Götter nach sogenannten Philosophemen gesucht wird. Zeus schmauste z. B. mit den Göttern zwölf Tage bei den Aethiopiern, hing Juno zwischen Himmel und Erde auf u. s. w. Solche Vorstellungen, wie auch die unendliche Menge von Liebschaften, die dem Zeus zugeschrieben werden, haben allerdings ihre erste Quelle in einer abstracten Vorstellung, die sich auf Naturverhältnisse, Naturkräfte und auf das Regelmäßige und Wesentliche in derselben bezogen und man hat also das Recht nach dergleichen zu forschen. Aber diese natürlichen Beziehungen sind zugleich zu Zufälligkeiten herabgesetzt, da sie nicht ihre Reinheit behalten haben, sondern in Formen verwandelt sind, die der subjectiven menschlichen Weise angemessen sind. Das freie Selbstbewußtseyn macht sich nichts mehr aus solchen natürlichen Bestimmungen.

Eine andere Quelle zufälliger Bestimmungen ist das Geistige selbst, die geistige Individualität und deren geschichtliche Entwickelung. Der Gott wird dem Menschen in seinen eigenen Schicksalen offenbar oder in dem Schicksal eines Staates und dieß wird zu einer Begebenheit, die als That, Wohlwollen oder Feindschaft des Gottes angesehen wird. Dies giebt unendlich mannichfaltigen, aber auch zufälligen Inhalt, wenn eine Begebenheit, das Glück oder Unglück zur That eines Gottes erhoben wird und dazu dient, die Handlungen des Gottes näher und im Einzelnen zu bestimmen. Wie der jüdische Gott dem Volke dieß Land gegeben, die Väter aus Aegypten geführt hat, so hat ein griechischer Gott dieß oder jenes gethan, was einem Volke widerfährt und was es als göttlich oder als Selbstbestimmung des Göttlichen anschaut.

Dann kommt auch die Localität und die Zeit in Betracht, wo das Bewußtseyn eines Gottes zuerst anfing. Dieß Moment der beschränkten Entstehung verbunden mit der Hei-

terkeit der Griechen iſt der Urſprung von einer Menge anmuthiger Geſchichten.

Endlich iſt die freie Individualität der Götter der Hauptquell des mannigfachen zufälligen Inhalts, der ihnen zugeſchrieben wird. Sie ſind nämlich, wenn auch noch nicht unendliche, abſolute Geiſtigkeit, doch concrete, ſubjective Geiſtigkeit. Als ſolche haben ſie nicht abſtracten Inhalt und es iſt nicht nur Eine Eigenſchaft in ihnen, ſondern ſie vereinigen mehrere Beſtimmungen in ſich. Beſäßen ſie nur Eine Eigenſchaft, ſo wäre dieſe nur ein abſtractes Innere oder einfache Bedeutung und ſie ſelbſt wären nur Allegorien, d. h. nur als concret vorgeſtellt. Aber im concreten Reichthum ihrer Individualität ſind ſie nicht an die beſchränkte Richtung und Wirkungsweiſe Einer ausſchließlichen Eigenſchaft gebunden, ſondern ſie können ſich nun frei in beliebigen, aber damit auch willkürlichen und zufälligen Richtungen ergehen.

Bisher haben wir die Geſtaltung des Göttlichen betrachtet, wie ſie im An ſich, d. h. in der individuellen Natur dieſer Gottheiten, in ihrer ſubjectiven Geiſtigkeit, in ihrem local und zeitlich zufälligen Hervortreten begründet iſt oder in der unwillkürlichen Umwandlung natürlicher Beſtimmungen in die Aeußerung freier Subjectivität geſchieht. Dieſe Geſtaltung iſt nun zu betrachten, wie ſie die mit Bewußtſeyn vollbrachte iſt. Das iſt die Erſcheinung der göttlichen Mächte, die für Anderes, nämlich für das ſubjective Selbſtbewußtſeyn iſt und in deſſen Auffaſſung gewußt und geſtaltet wird.

β. Die Erſcheinung und Auffaſſung des Göttlichen.

Die Geſtaltung, die der Gott in ſeiner Erſcheinung und Manifeſtation an den endlichen Geiſt gewinnt, hat zwei Seiten. Der Gott tritt nämlich in die Aeußerlichkeit, wodurch eine Theilung und ein Unterſcheiden hervorgeht, welches ſich ſo beſtimmt, daß es zwei Seiten des Erſcheinens ſind, deren eine

dem Gott, die andere dem endlichen Geiſte zukommt. Die Seite, welche dem Gott zukommt, iſt ſein ſich Offenbaren, ſein ſich Zeigen; nach dieſer Seite kommt dem Selbſtbewußtſeyn nur das paſſive Empfangen zu. Die Weiſe dieſes Zeigens findet vorzüglich für den Gedanken ſtatt, das Ewige wird gelehrt, gegeben und iſt nicht durch die Willkür des Einzelnen geſetzt. Der Traum, das Orakel ſind ſolche Erſcheinungen. Die Griechen haben alle Formen hierin gehabt. So iſt z. B. ein Götterbild vom Himmel gefallen, oder ein Meteor oder Donner und Blitz gilt als Erſcheinung des Göttlichen. Oder dieß Erſcheinen als die erſte und noch dumpfe Ankündigung für das Bewußtſeyn iſt das Rauſchen der Bäume, die Stille des Waldes, worin Pan gegenwärtig iſt.

Indem dieſe Stufe nur die Stufe der erſten Freiheit und Vernünftigkeit iſt, ſo erſcheint alſo die geiſtige Macht entweder in äußerlicher Weiſe und darin iſt die natürliche Seite begründet, womit dieſer Standpunkt noch behaftet iſt, oder ſind die Gewalten und Geſetze, die ſich dem Innern ankündigen, geiſtige und ſittliche, ſo ſind ſie zunächſt, weil ſie ſind, und man weiß nicht, von wannen ſie kommen.

Die Erſcheinung iſt nun die Gränze beider Seiten, welche ſie ſcheidet und zugleich auf einander bezieht. Im Grunde aber kommt die Thätigkeit beiden Seiten zu, welches wahrhaft zu faſſen freilich große Schwierigkeit macht. Dieſe Schwierigkeit kommt auch ſpäter bei der Vorſtellung von der Gnade Gottes wieder vor. Die Gnade erleuchtet das Herz des Menſchen, ſie iſt der Geiſt Gottes im Menſchen, ſo daß der Menſch bei ihrem Wirken als paſſiv vorgeſtellt werden kann, ſo daß es nicht ſeine eigne Thätigkeit iſt. Im Begriff iſt aber dieſe gedoppelte Thätigkeit als Eine zu faſſen. Hier auf der gegenwärtigen Stufe iſt dieſe Einheit des Begriffs noch nicht geſetzt und die Seite der productiven Thätigkeit, die auch dem Subjecte zukommt, erſcheint als ſelbſtſtändig für ſich in

der Art, daß daß Subject die Erſcheinung des Göttlichen mit Bewußtſeyn als ſein Werk hervorbringt.

Das Selbſtbewußtſeyn iſt es, welches das zunächſt Abſtracte, ſey es innerlich oder äußerlich, auffaßt, erklärt, bildet und zu dem, was als Gott gilt, producirt.

Die Naturerſcheinungen oder dieß Unmittelbare, Aeußerliche ſind aber nicht Erſcheinung in dem Sinne, daß das Weſen nur ein Gedanke in uns wäre, wie wir von Kräften der Natur ſprechen und von deren Aeußerungen. Hier iſt es nicht an den Naturgegenſtänden ſelbſt, nicht objectiv an ihnen, als ſolchen, daß ſie als Erſcheinungen des Innern exiſtiren; als Naturgegenſtände exiſtiren ſie nur für unſere ſinnliche Wahrnehmung und für dieſe ſind ſie nicht Erſcheinung des Allgemeinen. So iſt es z. B. nicht am Lichte als ſolchem, daß ſich der Gedanke, das Allgemeine kund gibt, beim Naturweſen müſſen wir vielmehr erſt die Rinde durchbrechen, hinter welcher ſich der Gedanke, das Innere der Dinge verbirgt.

Sondern das Natürliche, Aeußerliche ſoll an ihm ſelbſt zugleich, ſoll in ſeiner Aeußerlichkeit als aufgehobenes und an ihm ſelbſt als Erſcheinung geſetzt ſeyn, ſo daß ſie nur Sinn und Bedeutung hat als Aeußerung und Organ des Gedankens und des Allgemeinen. Der Gedanke ſoll für die Anſchauung ſeyn, d. h. was geoffenbart wird, iſt einerſeits die ſinnliche Weiſe, und dasjenige, was wahrgenommen wird, iſt zugleich der Gedanke, das Allgemeine. Es iſt die Nothwendigkeit, die auf göttliche Weiſe erſcheinen, d. h. in dem Daſeyn als Nothwendigkeit in unmittelbarer Einheit mit demſelben ſeyn ſoll. Das iſt die geſetzte Nothwendigkeit, d. h. die daſeyende, die als einfache Reflexion in ſich exiſtirt.

Die Phantaſie iſt nun das Organ, mit dem das Selbſtbewußtſeyn das innerlich Abſtracte oder das Aeußerliche, das erſt ein unmittelbar Seyendes iſt, geſtaltet und als Concretes

ſetzt. In dieſem Prozeß verliert das Natürliche ſeine Selbſtſtändigkeit und wird es zum Zeichen des inwohnenden Geiſtes herabgeſetzt, ſo daß es nur dieſen an ſich erſcheinen läßt.

Die Freiheit des Geiſtes iſt hier noch nicht die unendliche des *Denkens*, die geiſtigen Weſenheiten ſind noch nicht gedacht; wäre der Menſch denkend, ſo daß das reine Denken die Grundlage ausmachte, ſo gäbe es nur Einen Gott für ihn. Eben ſo wenig aber findet der Menſch ſeine Weſenheiten als vorhandene, *unmittelbare* Naturgeſtalten vor, ſondern bringt ſie für die Vorſtellung hervor und dieß *Hervorbringen* als die Mitte zwiſchen dem reinen Denken und der unmittelbaren Naturanſchauung iſt die Phantaſie.

So ſind die Götter von menſchlicher Phantaſie *gemacht* und ſie entſtehen auf *endliche* Weiſe, vom Dichter, von der Muſe producirt. Dieſe Endlichkeit haben ſie an ſich, weil ſie ihrem Gehalte nach endlich ſind und ihrer Beſonderheit nach auseinanderfallen. Erfunden ſind ſie vom menſchlichen Geiſte nicht ihrem *an und für ſich vernünftigen Inhalte* nach, aber ſo, wie ſie *Götter* ſind. Sie ſind gemacht, gedichtet, aber nicht erdichtet. Sie gehen zwar im Gegenſatze gegen das Vorhandene aus der *menſchlichen* Phantaſie hervor, aber als *weſentliche* Geſtalten und das Produkt iſt zugleich als das Weſentliche gewußt.

So iſt es zu verſtehen, wenn *Herodot* ſagt: *Homer* und *Heſiod* haben den Griechen ihre Götter gemacht. Daſſelbe konnte auch von jedem Prieſter und erfahrenen Greis geſagt werden, der im Natürlichen die Erſcheinung des Göttlichen und der weſentlichen Mächte zu verſtehen und zu deuten wußte.

Wie die Griechen das Rauſchen des Meeres hörten bei der Leiche des *Achill*, da iſt *Neſtor* aufgetreten und hat es ſo gedeutet: das ſey *Thetis*, die an der Trauer Theil nehme. So ſagt *Kalchas* bei der Peſt, daß *Apoll* erzürnt über die Griechen es gethan habe. Dieſe Auslegung heißt eben: die

natürliche Erſcheinung geſtalten, ihr die Geſtalt eines göttlichen Thuns geben. Eben ſo wird das Innere gedeutet: beim Homer will z. B. Achill ſein Schwert ziehen, er faßt ſich aber und hemmt ſeinen Zorn; dieſe innere Beſonnenheit iſt Pallas, die den Zorn hemmt. Aus dieſer Deutung entſtanden jene unzähligen anmuthigen Geſchichten und die unendliche Menge der griechiſchen Mythen.

Von allen Seiten her, nach denen wir das griechiſche Princip nur betrachten können, dringt in daſſelbe das Sinnliche und Natürliche ein. Die Götter, wie ſie aus der Nothwendigkeit heraustreten, ſind beſchränkt und haben auch deshalb noch den Anklang des Natürlichen an ſich, weil ſie ihren Hervorgang aus dem Kampf mit den Naturgewalten verrathen: ihre Erſcheinung mit der ſie ſich dem Selbſtbewußtſeyn ankündigen, iſt noch äußerlich und auch die Phantaſie, welche dieſe Erſcheinung bildet und geſtaltet, erhebt ihren Ausgangspunkt noch nicht in den reinen Gedanken. Wir haben nun zu ſehen, wie dieß natürliche Moment vollends zur ſchönen Geſtalt verklärt wird.

γ. Die ſchöne Geſtalt der göttlichen Mächte.

In der abſoluten Nothwendigkeit iſt die Beſtimmtheit nur zur Einheit der Unmittelbarkeit: „es iſt ſo" reducirt. Hiemit iſt aber die Beſtimmtheit, der Inhalt weggeworfen und die Feſtigkeit und Freiheit des Gemüths, das ſich an dieſe Anſchauung hält, beſteht nur darin, daß es am inhaltsloſen Iſt feſthält. Aber die daſeyende Nothwendigkeit iſt für die unmittelbare Anſchauung und zwar als natürliches Daſeyn, das ſich in ſeiner Beſtimmtheit in ſeine Einfachheit zurücknimmt und dieß Zurücknehmen ſelbſt an ſich darſtellt. Das Daſeyn, das nur dieſer Proceß iſt, iſt in der Freiheit oder die Beſtimmtheit iſt als Negativität, als in ſich reflectirt und in die einfache Nothwendigkeit ſich verſenkend; dieſe ſich auf ſich beziehende Beſtimmtheit iſt die Subjectivität.

Die Realität für jenen Proceß der daſeyenden Nothwen-

wendigkeit ist nun die geistige, die menschliche Gestalt. Sie ist ein sinnliches und natürliches Daseyn, also für die unmittelbare Wahrnehmung, und zugleich ist es die einfache Nothwendigkeit, einfache Beziehung auf sich, wodurch es schlechthin das Denken ankündigt. Jede Berührung, jede Aeußerung, sie ist unmittelbar zersetzt, aufgelöst und zerschmolzen in die einfache Identität, sie ist eine Aeußerung, welche wesentlich Aeußerung des Geistes ist.

Dieser Zusammenhang ist nicht leicht zu fassen, daß die Grundbestimmung und die Seite des Begriffs die absolute Nothwendigkeit und die Seite der Realität, wodurch dieser Begriff Idee ist, die menschliche Gestalt ist. Der Begriff muß überhaupt wesentlich Realität haben. Diese Bestimmung liegt dann näher in der Nothwendigkeit selbst, da sie nicht das abstracte Seyn, sondern das an und für sich Bestimmte ist. Die Bestimmtheit nun, weil sie zugleich natürliche, äußerliche Realität ist, ist nun ferner zugleich zurückgenommen in die einfache Nothwendigkeit, so daß diese es ist, die an diesem Bunten, Sinnlichen sich darstellt. Erst wenn es nicht mehr die Nothwendigkeit, sondern der Geist ist, welcher das Göttliche ausmacht, wird dieses ganz im Elemente des Denkens angeschaut. Hier aber bleibt noch das Moment der äußerlichen Anschaubarkeit, an welcher sich jedoch die einfache Nothwendigkeit darstellt. Dieß ist allein der Fall an der menschlichen Gestalt, weil sie Gestalt des Geistigen ist und nur in ihr die Realität für das Bewußtseyn in die Einfachheit der Nothwendigkeit zurückgenommen werden kann.

Das Leben überhaupt ist diese Unendlichkeit des freien Daseyns und als Lebendiges diese Subjectivität, welche gegen die unmittelbare Bestimmtheit reagirt und sie in der Empfindung mit sich identisch setzt. Aber die Lebendigkeit des Thieres, d. h. das Daseyn und die Aeußerung seiner Unendlichkeit hat schlechthin einen nur beschränkten Inhalt, ist nur in ein-

zelne Zuſtände verſenkt. Die Einfachheit, zu der dieſe Beſtimmtheit zurückgenommen iſt, iſt ein beſchränktes und nur formell und der Inhalt iſt dieſer ſeiner Form nicht angemeſſen. Hingegen am denkenden Menſchen iſt auch in ſeinen einzelnen Zuſtänden das Geiſtige ausgedrückt; dieſer Ausdruck gibt zu erkennen, daß der Menſch auch in dieſem oder jenem beſchränkten Zuſtande zugleich darüber hinaus, frei iſt und bei ſich bleibt. Man unterſcheidet ſehr wohl, ob ein Menſch in der Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe ſich thieriſch verhält oder menſchlich. Das Menſchliche iſt ein feiner Duft, der ſich über alles Thun verbreitet. Außerdem hat der Menſch nicht nur ſolchen Inhalt der bloßen Lebendigkeit, ſondern zugleich einen unendlichen Umfang von höheren Aeußerungen, Thätigkeiten und Zwecken, deren Inhalt ſelbſt das Unendliche, Allgemeine iſt. So iſt der Menſch die abſolute Reflexion in ſich, die wir im Begriffe der Nothwendigkeit haben. Der Phyſiologie käme es eigentlich zu, den menſchlichen Organismus, die menſchliche Geſtalt als die für den Geiſt einzig wahrhaft angemeſſene zu erkennen; ſie hat aber in dieſer Hinſicht noch wenig gethan. Daß nur die Organiſation des Menſchen die Geſtalt des Geiſtigen ſey, hat ſchon Ariſtoteles ausgeſprochen, wenn er es als Mangel der Vorſtellung von der Seelenwanderung bezeichnet, daß nach ihr die leibliche Organiſation des Menſchen nur eine zufällige ſey.

Der einzelne wirkliche Menſch aber hat in ſeinem unmittelbaren Daſeyn noch die Seite der unmittelbaren Natürlichkeit an ſich, die als ein Zeitliches und Vergängliches erſcheint, das aus der Allgemeinheit herabgefallen iſt. Nach dieſer Seite der Endlichkeit tritt eine Disharmonie deſſen ein, was der Menſch an ſich iſt und was er in der Wirklichkeit iſt. Nicht in allen Zügen und Theilen des einzelnen Menſchen iſt das Gepräge der einfachen Nothwendigkeit ausgedrückt: die empiriſche Einzelnheit und der Ausdruck einfacher Innerlichkeit ſind

vermiſcht und die Idealität des Natürlichen, die Freiheit und Allgemeinheit ſind durch die Bedingungen des bloß natürlichen Lebens und durch eine Menge von Verhältniſſen der Noth verdüſtert. Nach dieſer Seite, daß ein *Anderes* in den Menſchen ſcheint, entſpricht die Erſcheinung der Geſtalt, der einfachen Nothwendigkeit nicht: ſondern dieß, daß ſeinem Daſeyn in allen ſeinen Zügen und Theilen das Gepräge der Allgemeinheit, der einfachen Nothwendigkeit aufgedrückt ſey, (was Goethe paſſend die *Bedeutſamkeit* als den Charakter der claſſiſchen Kunſtwerke nannte): dieß macht die Nothwendigkeit aus, daß die *Geſtalt* nur im *Geiſte* concipirt, nur aus ihm erzeugt, unter ſeiner Vermittlung hervorgebracht, d. h. *Ideal* und *Kunſtwerk* ſey. Dieß iſt höher als ein Naturproduct: man ſagt zwar ein Naturproduct vielmehr ſey vorzüglicher, weil es von Gott gemacht ſey, das Kunſtwerk aber *nur* von Menſchen. Als ob die Naturgegenſtände nicht auch den unmittelbar natürlichen, endlichen Dingen, dem Saamen, der Luft, dem Waſſer, dem Licht ihr Daſeyn verdankten und die Macht Gottes nur in der Natur, nicht auch im Menſchlichen, im Reiche des Geiſtigen lebe. Wenn vielmehr die Naturproducte nur unter der Bedingung für ſie *äußerlicher* und *zufälliger Umſtände* und unter dem von außen kommenden Einfluß derſelben gedeihen, ſo iſt es im Kunſtwerk *die* Nothwendigkeit, welche als die innere Seele und als der Begriff der Aeußerlichkeit erſcheint. *Die* Nothwendigkeit nämlich heißt hier nicht, daß Gegenſtände nothwendig ſind und die Nothwendigkeit zu ihrem *Prädicate* haben, ſondern die Nothwendigkeit iſt das *Subject*, das in ſeinem Prädicate, im äußerlichen Daſeyn *erſcheint*.

Fällt nun in dieſem Proceß die Manifeſtation auf die ſubjective Seite, ſo daß der Gott als ein von Menſchen Gemachtes erſcheint: ſo iſt das nur *ein* Moment. Denn dieß Geſetztſeyn des Gottes iſt vielmehr *durch die Aufhebung des einzelnen Selbſtes vermittelt* und ſo war es den Griechen mög-

lich, im Zeus des Phidias ihren Gott anzuſchauen. Der Künſtler gab ihnen nicht abſtract ſein Werk, ſondern die eigne Erſcheinung des Weſentlichen, die Geſtalt der daſeyenden Nothwendigkeit.

Die Geſtalt des Gottes iſt alſo die ideale: vor den Griechen iſt keine wahrhafte Idealität geweſen und ſie hat auch in der Folge nicht mehr vorkommen können. Die Kunſt der chriſtlichen Religion iſt zwar ſchön: aber die Idealität iſt nicht ihr letztes Princip. Damit kann man den Mangel der griechiſchen Götter nicht treffen, wenn man ſagt, ſie ſeyen anthropopathiſch, unter welche Beſtimmung der Endlichkeit man dann auch das Unmoraliſche z. B. die Liebesgeſchichten des Zeus rechnet, die in ältern Mythen der noch natürlichen Anſchauung ihren Urſprung haben mögen: der Hauptfehler iſt nicht der, daß zu viel Anthropopathiſches in dieſen Göttern ſey, ſondern zu wenig. Das Erſcheinen und die Seite des Daſeyns des Göttlichen geht noch nicht fort bis zur unmittelbaren Wirklichkeit und Gegenwart als dieſer, d. h. als dieſer Menſch. Die wahrhafteſte, eigenthümlichſte Geſtalt iſt nothwendig die, daß der abſolut für ſich ſeyende Geiſt dazu fortgeht, als einzelnes empiriſches Selbſtbewußtſeyn ſich zu zeigen. Dieſe Beſtimmung des Fortgangs bis zum ſinnlichen Dieſen iſt hier noch nicht vorhanden. Die vom Menſchen gemachte Geſtalt, in der die Göttlichkeit erſcheint, hat zwar eine ſinnliche Seite. Aber dieſe hat noch die Weichheit, daß ſie dem erſcheinenden Inhalte vollkommen angemeſſen gemacht werden kann. Erſt wenn die Beſonderung in Gott zur äußerſten Gränze fortgeht, als Menſch, als dieſes empiriſche Selbſtbewußtſeyn hervortritt, dann iſt, ſo zu ſagen, dieſe Sinnlichkeit und Aeußerlichkeit als Sinnlichkeit freigelaſſen, d. h. die Bedingtheit der Aeußerlichkeit und ihre Unangemeſſenheit zu dem Begriff kommt an dem Gotte zum Vorſchein. Hier hat die Materie, das Sinnliche noch nicht dieſe Geſtalt, es hält ſich vielmehr ſeinem In-

halte getreu. Wie der Gott, obwohl geistige, allgemeine Macht, von der Natürlichkeit herkommt, so muß er auch zum Elemente seiner Gestaltung das Natürliche haben und es muß zur Erscheinung kommen, daß eben das Natürliche die Weise des Ausdrucks des Göttlichen ist. Der Gott erscheint so im Stein und das Sinnliche gilt noch als angemessen für den Ausdruck des Gottes als Gottes. Erst wenn der Gott selbst als dieser Einzelne erscheint und offenbart, der Geist, das subjective Wissen vom Geist als Geist sey die wahrhafte Erscheinung Gottes, dann erst wird die Sinnlichkeit frei: d. h. sie ist nicht mehr dem Gotte vermählt, sondern zeigt sich seiner Gestalt als unangemessen: die Sinnlichkeit, unmittelbare Einzelnheit wird ans Kreuz geschlagen. In dieser Umkehrung zeigt sich aber dann auch, daß diese Entäußerung Gottes zur menschlichen Gestalt nur Eine Seite des göttlichen Lebens ist; denn diese Entäußerung und Manifestation wird in dem Einen, der so erst als Geist für den Gedanken und für die Gemeinde ist, zurückgenommen, dieser einzelne, existirende, wirkliche Mensch wird aufgehoben und als Moment, als eine der Personen Gottes in Gott gesetzt. So erst ist der Mensch als dieser Mensch wahrhaft in Gott, so ist die Erscheinung des Göttlichen absolut und ihr Element der Geist selbst. Die jüdische Vorstellung, daß Gott wesentlich aber nur für den Gedanken ist und die Sinnlichkeit der griechischen schönen Gestalt sind in diesem Proceß des göttlichen Lebens gleicherweise enthalten und als aufgehoben von ihrer Beschränktheit befreit.

Auf dieser Stufe, auf welcher das Göttliche zu seiner wesentlichen Darstellung noch des Sinnlichen bedarf, erscheint es als eine Vielheit von Göttern. An dieser Vielheit ist es zwar, daß die Nothwendigkeit als die einfache Reflexion in sich sich darstellt; aber diese Einfachheit ist nur Form, denn der Stoff, an welchem sie sich darstellt, ist noch Unmittelbarkeit, Natürlichkeit, nicht der absolute Stoff: der Geist. Es ist

alſo nicht der Geiſt als Geiſt, der hier dargeſtellt wird: das geiſtige Daſeyn eilt vielmehr dem Bewußtſeyn des Inhalts voraus, denn dieſer iſt noch nicht ſelbſt Geiſt.

C. Der Cultus.

Dieſer iſt hier etwas ſehr Weitſchichtiges. Der Cultus iſt nach ſeiner Beſtimmung, daß das empiriſche Bewußtſeyn ſich erhebt und der Menſch ſich das Bewußtſeyn und Gefühl der Einwohnung des Göttlichen in ihm und ſeiner Einheit mit dem Göttlichen giebt. Iſt das Kunſtwerk das ſich Offenbaren des Gottes und der Productivität des Menſchen als Setzen dieſer Offenbarung durch Aufhebung ſeines beſonderen Wiſſens und Wollens, ſo liegt im Kunſtwerk anderer Seits ebenſo das Aufgehobenſeyn des Menſchen und Gottes, als einander fremder. Das Setzen deſſen, was im Kunſtwerk an ſich iſt, iſt nun der Cultus, er daher iſt das Verhältniß, wodurch die äußerliche Objectivität des Gottes gegen das ſubjective Wiſſen aufgehoben und die Identität beider vorgeſtellt wird. Dadurch alſo iſt das äußerliche göttliche Daſeyn als ein Getrenntſeyn vom Daſeyn im ſubjectiven Geiſt aufgehoben und ſomit Gott in die Subjectivität hinein erinnert. Der allgemeine Charakter dieſes Cultus iſt, daß das Subject ein weſentlich affirmatives Verhältniß zu ſeinem Gott hat.

Die Momente des Cultus ſind a. die Geſinnung. Die Götter ſind anerkannt, geehrt, ſie ſind die ſubſtantiellen Mächte, der weſentliche Gehalt des natürlichen und geiſtigen Univerſums, das Allgemeine. Dieſe allgemeinen Mächte, wie ſie der Zufälligkeit entnommen ſind, erkennt der Menſch an, weil er denkendes Bewußtſeyn iſt, alſo die Welt nicht mehr für ihn vorhanden iſt auf äußerliche, zufällige Weiſe, ſondern auf wahre Weiſe. Wir verehren ſo die Pflicht, Gerechtigkeit, Wiſſenſchaft, politiſches Leben, Staatsleben, Familienverhältniſſe; dieſe ſind das wahrhafte, ſie ſind das innere Band, das die Welt zuſammenhält, das Subſtantielle, worin das Andere

besteht, das Geltende, was allein aushält gegen die Zufälligkeit und Selbstständigkeit, die ihm entgegen handelt.

Dieser Inhalt ist ebenso das Objective im wahrhaften Sinn, d. h. das an und für sich Geltende, Wahre, nicht im äußeren objectiven Sinn, sondern auch in der Subjectivität. Der Gehalt dieser Mächte ist das eigene Sittliche der Menschen, ihre Sittlichkeit, ihre vorhandene und geltende Macht, ihre eigene Substantialität und Wesentlichkeit. Das griechische ist daher das menschlichste Volk: alles Menschliche ist affirmativ berechtigt, entwickelt und es ist Maaß darin.

Diese Religion ist überhaupt eine Religion der Menschlichkeit, d. h. der concrete Mensch ist nach dem, was er ist, nach seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Gewohnheiten, nach seinen sittlichen und politischen Bestimmungen, nach Allem, was darin Werth hat und wesentlich ist, sich gegenwärtig in seinen Göttern. Oder es hat sein Gott diesen Inhalt des Edlen, Wahren, der zugleich der des concreten Menschen ist. Diese Menschlichkeit der Götter ist das, was das Mangelhafte, aber zugleich auch das Bestechende ist. In dieser Religion ist nichts unverständlich, nichts unbegreiflich, es ist kein Inhalt in dem Gotte, der dem Menschen nicht bekannt ist, den er in sich selbst nicht finde, nicht wisse. Die Zuversicht des Menschen zu den Göttern ist zugleich seine Zuversicht zu sich selbst.

Pallas, die die Ausbrüche des Zorns bei Achill zurückhält, ist seine eigene Besonnenheit. Athene ist die Stadt Athen und auch der Geist dieses Volks, nicht ein äußerlicher Geist, Schutzgeist, sondern der lebendige, gegenwärtige, wirklich im Volke lebende, dem Individuum immanente Geist, der als Pallas vorgestellt wird nach seinem Wesentlichen.

Die Erinnyen sind nicht die Furien äußerlich vorgestellt, sondern es ist die eigene That des Menschen und das Bewußtseyn, was ihn plagt, peinigt, insofern er diese That als Böses in ihm weiß. Die Erinnye ist nicht nur äußerliche

Furie, die den Muttermörder Oreſtes verfolgt, ſondern der Geiſt des Muttermords ſchwingt über ihm ſeine Fackel. Die Erinnyen ſind die Gerechten und eben darum die Wohlmeinenden, Eumeniden; das iſt nicht ein Euphemismus, ſondern ſie ſind, die das Recht wollen, und wer es verletzt, hat die Eumeniden in ihm ſelbſt: es iſt das, was wir Gewiſſen nennen.

Im Oedipus auf Kolonos ſagt Oedip zu ſeinem Sohne: die Eumenide des Vaters wird dich verfolgen. Eros, die Liebe iſt ſo nicht nur das Objective, der Gott, ſondern auch als Macht die ſubjective Empfindung des Menſchen. Anakreon beſchreibt einen Kampf mit Eros. Ich auch, ſagt er, will jetzt lieben; ſchon längſt gebot mir's Eros; doch ich wollte nicht folgen. Da griff mich Eros an. Bewaffnet mit Harniſch und Lanze widerſtand ich. Eros verſchoß ſich, doch dann ſchwang er ſich ſelbſt mir ins Herz. Was hilft da, ſo ſchließt er, Pfeil und Bogen; der Kampf iſt mitten in mir. In dieſer Anerkennung und Verehrung iſt alſo das Subject ſchlechthin bei ſich; die Götter ſind ſein eigenes Pathos. Das Wiſſen von den Göttern iſt kein Wiſſen nur von ihnen als Abſtractionen jenſeits der Wirklichkeit, ſondern es iſt ein Wiſſen zugleich von der concreten Subjectivität des Menſchen ſelbſt als einem Weſentlichen: denn die Götter ſind ebenſo in ihm. Da iſt nicht dieſes negative Verhältniß, wo das Verhältniß des Subjects, wenn es das höchſte iſt, nur dieſe Aufopferung, Negation, iſt ſeines Bewußtſeyns. Die Mächte ſind den Menſchen freundlich und hold, ſie wohnen in ihrer eigenen Bruſt; der Menſch verwirklichet ſie und weiß ihre Wirklichkeit zugleich als die ſeinige. Der Hauch der Freiheit durchweht dieſe ganze Welt und macht die Grundbeſtimmung für dieſe Geſinnung aus.

Es fehlt aber noch das Bewußtſeyn der unendlichen Subjectivität des Menſchen, daß die ſittlichen Verhältniſſe und das abſolute Recht dem Menſchen als ſolchem zukommen, daß er dadurch, daß er Selbſtbewußtſeyn iſt, in dieſer formellen

Unendlichkeit das Recht wie die Pflicht der Gattung hat. Freiheit, Sittlichkeit ist das Substantielle des Menschen und dieses als das Substantielle zu wissen und seine Substantialität darein zu setzen, ist der Werth und die Würde des Menschen — aber die formelle Subjectivität, das Selbstbewußtseyn als solches, die in sich unendliche Individualität nicht die bloß natürliche, unmittelbare, ist es, welche die Möglichkeit jenes Werthes ist, d. h. die reale Möglichkeit, und um derentwillen er selbst unendliches Recht hat. Weil nun in der unbefangenen Sittlichkeit die Unendlichkeit der formellen Subjectivität nicht anerkannt ist, daher kommt dem Menschen als solchem nicht die absolute Geltung zu, daß er an und für sich gelte, mag er in seiner innern Erfüllung seyn, wie er will, da oder dort geboren, reich oder arm, diesem oder jenem Volke angehörig. Die Freiheit und Sittlichkeit ist noch eine besondere und das Recht des Menschen mit einer Zufälligkeit behaftet, so daß auf dieser Stufe wesentlich Sclaverei stattfindet. Es ist noch zufällig, ob der Mensch Bürger dieses Staates, ob er frei ist oder nicht. Weil ferner der unendliche Gegensatz noch nicht vorhanden ist und die absolute Reflexion des Selbstbewußtseyns in sich, diese Spitze der Subjectivität fehlt, so ist auch die Moralität als eigne Ueberzeugung und Einsicht noch nicht entwickelt.

Dennoch ist in der Sittlichkeit die Individualität überhaupt in die allgemeine Substantialität aufgenommen und so tritt hier, wenn auch zunächst nur als ein schwacher Schein und noch nicht als absolute Forderung des Geistes, die Vorstellung der Ewigkeit des subjectiven, individuellen Geistes, die Vorstellung von der Unsterblichkeit ein. Auf den früher betrachteten Stufen kann die Forderung der Unsterblichkeit der Seele noch nicht vorkommen, weder in der Naturreligion, noch in der Religion des Einen. In jener ist noch unmittelbare Einheit des Geistigen und Natürlichen die Grundbestimmung

und der Geiſt noch nicht für ſich: in dieſer iſt der Geiſt wohl für ſich, aber noch unerfüllt, ſeine Freiheit iſt noch abſtract und ſein Seyn iſt noch ein natürliches Daſeyn, der Beſitz dieſes Landes und ſein Wohlergehen. Das iſt aber nicht das Seyn als Daſeyn des Geiſtes in ſich ſelbſt, nicht Befriedigung im Geiſtigen. Die Dauer iſt nur Dauer des Stammes, der Familie, überhaupt der natürlichen Allgemeinheit. Hier aber iſt das Selbſtbewußtſeyn in ſich ſelbſt erfüllt, geiſtig, die Subjectivität iſt in die allgemeine Weſenheit aufgenommen und wird alſo in ſich als Idee gewußt: hier iſt die Vorſtellung von der Unſterblichkeit vorhanden. Beſtimmter aber wird dieß Bewußtſeyn, wenn die Moralität hervorbricht, das Selbſtbewußtſeyn ſich in ſich vertieft und dazu kommt, nur das als gut, wahr und recht anzuerkennen, was es ſich und ſeinem Denken gemäß findet. Bei Socrates und Plato iſt daher ſogleich ausdrücklich von der Unſterblichkeit der Seele die Rede, während dieſe Vorſtellung vorher mehr bloß als allgemeine galt und als ſolche, die nicht abſoluten Werth an und für ſich ſelber habe.

Wie dem Selbſtbewußtſeyn noch die unendliche Subjectivität, der abſolute Einheitspunkt des Begriffs fehlt, ſo mangelt ſie auch noch ſeinen Weſenheiten. Dieſe Einheit fällt in das, was wir als ſeine Nothwendigkeit haben kennen lernen; dieſes liegt aber außerhalb des Kreiſes der beſondern, ſubſtantiellen Weſenheiten. Gleich dem Menſchen als ſolchem haben auch die beſondern Weſenheiten keine abſolute Berechtigung, denn ſie haben dieſe nur als Moment der Nothwendigkeit und als in dieſer abſoluten, in ſich reflectirten Einheit wurzelnd. Sie ſind viele, obwohl göttlicher Natur, und ſo iſt ihre zerſtreute Vielheit zugleich eine Beſchränktheit, ſo daß es mit jener inſofern nicht Ernſt iſt. Ueber den ſubſtantiellen vielen Weſenheiten ſchwebt die letzte Einheit der abſoluten Form, die Nothwendigkeit und ſie befreit das Selbſtbe-

wußtſeyn in ſeinem Verhältniß zu den Göttern zugleich von ihnen, ſo daß es ihm mit ihnen Ernſt und wieder auch nicht Ernſt iſt.

Dieſe Religion hat überhaupt den Charakter der abſoluten Heiterkeit; das Selbſtbewußtſeyn iſt frei im Verhältniß zu ſeinen Weſenheiten, weil ſie die ſeinigen ſind, und zugleich iſt es nicht an ſie gefeſſelt, da über ihnen ſelbſt die abſolute Nothwendigkeit ſchwebt und ſie in dieſe eben ſo zurückgehen, wie ſich in dieſelbe das Bewußtſeyn mit ſeinen beſondern Zwecken und Bedürfniſſen verſenkt.

Die Geſinnung nun des ſubjectiven Selbſtbewußtſeyns im Verhältniß zur Nothwendigkeit iſt dieſe Ruhe, die ſich in der Stille hält, in dieſer Freiheit, die aber noch eine abſtracte iſt; inſofern iſt es eine Flucht, aber es iſt zugleich die Freiheit, inſofern der Menſch von äußerlichem Unglück nicht überwunden, gebeugt wird. Wer dieß Bewußtſeyn der Unabhängigkeit hat, iſt äußerlich wohl unterlegen, aber nicht beſiegt, überwunden.

Die Nothwendigkeit hat ihre eigene Sphäre, ſie bezieht ſich nur auf das Beſondere der Individualität, inſofern eine Colliſion der geiſtigen Macht möglich iſt, und die Individuen der Beſonderheit und der Zufälligkeit unterworfen ſind. Nach dieſer Seite werden ſie von der Nothwendigkeit berührt und ſind ihr unterworfen. Diejenigen Individuen ſind insbeſondere der Nothwendigkeit unterworfen und tragiſch, die ſich erheben über den ſittlichen Zuſtand, die etwas Beſonderes für ſich ausführen wollen. So die Heroen, die durch eigenthümliches Wollen von den übrigen unterſchieden ſind, ſie haben ein Intereſſe, das über den ruhigen Zuſtand des Waltens, der Regung des Gottes geht; ſie ſind, die eigenthümlich wollen und handeln, ſie ſtehen über dem Chor, dem ruhigen, ſtätigen, unentzweiten ſittlichen Verlauf. Dieſer iſt dem Schickſal entnommen, bleibt in dem gewöhnlichen Lebenskreis beſchränkt und erregt keine der ſittlichen Mächte gegen ſich. Der Chor, das Volk hat auch eine Seite der Beſonderheit, es iſt dem gemeinen Looſe der

Sterblichen ausgeſetzt, zu ſterben, Unglück ꝛc. zu haben, aber ſolcher Ausgang iſt das gemeine Loos ſterblicher Menſchen und der Gang der Gerechtigkeit gegen das Endliche. Daß das Individuum zufälliges Unglück hat, ſtirbt, iſt in der Ordnung.

Beim Homer weint Achill über ſeinen frühen Tod, auch ſein Pferd weint darüber. Bei uns wäre dieß thöricht von einem Dichter. Aber Homer konnte ſeinem Helden dieß Vorbewußtſeyn beilegen, denn es kann in ſeinem Seyn und Thun nichts ändern; es iſt ſo für ihn und außerdem iſt er, was er iſt. Es kann ihn wohl traurig machen, aber auch nur momentan, es iſt ſo, aber es berührt ihn weiter nicht, er kann wohl traurig, aber nicht verdrießlich werden. Verdruß iſt die Empfindung der modernen Welt, Verdrießlichkeit ſetzt einen Zweck, eine Forderung der modernen Willkür voraus, wozu ſie ſich ermächtigt, berechtigt hält, wenn ein ſolcher Zweck nicht erfüllt wird; ſo nimmt der moderne Menſch leicht die Wendung, für das Uebrige auch den Muth ſinken zu laſſen und nun auch das Andere nicht zu wollen, was er ſich ſonſt zum Zweck machen könnte, er giebt ſeine übrige Beſtimmung auf, zerſtört, um ſich zu rächen, ſeinen eigenen Muth, ſeine Thatkraft, die Zwecke des Schickſals, die er ſonſt noch erreichen könnte. Dieß iſt die Verdrießlichkeit, ſie konnte nicht den Charakter der Griechen, der Alten ausmachen, ſondern die Trauer über das Nothwendige iſt nur einfach. Die Griechen haben keinen Zweck als abſolut, als weſentlich vorausgeſetzt, der gewährt werden ſoll, die Trauer iſt deshalb ergebene Trauer. Es iſt einfacher Schmerz, einfache Trauer, die deshalb in ſich ſelbſt die Heiterkeit hat, es geht dem Individuum kein abſoluter Zweck verloren, es bleibt auch hier bei ſich ſelbſt, auf das, was nicht erfüllt wird, kann es renonciren. Es iſt ſo, damit hat es ſich in die Abſtraction zurückgezogen und nicht dieſem ſein Seyn entgegenſtellt. Die Befreiung iſt die Identität des ſubjectiven Willens mit dem, was iſt, das Subject iſt frei, aber nur auf abſtracte Weiſe.

Die Heroen bringen, wie bemerkt, im Lauf der einfachen Nothwendigkeit eine Aenderung hervor nämlich so, daß eine Entzweiung eintritt, und die höhere, eigentlich interessante Entzweiung für den Geist ist, daß es die sittlichen Mächte selbst sind, die als entzweit, in Collision gerathend erscheinen.

Die Auflösung dieser Collision ist, daß die sittlichen Mächte, die nach ihrer Einseitigkeit in Collision sind, sich der Einseitigkeit des selbstständigen Geltens abthun, und die Erscheinung dieses Abthuns der Einseitigkeit ist, daß die Individuen, die sich zur Verwirklichung einer einzelnen sittlichen Macht aufgeworfen haben, zu Grunde gehen.

Das Fatum ist das Begrifflose, wo Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Abstraction verschwinden: in der Tragödie dagegen ist das Schicksal innerhalb eines Kreises sittlicher Gerechtigkeit. Am erhabensten finden wir das in den Sophokleischen Tragödien. Es wird daselbst vom Schicksal und von der Nothwendigkeit gesprochen; das Schicksal der Individuen ist als etwas Unbegreifliches dargestellt, aber die Nothwendigkeit ist nicht eine blinde, sondern sie ist erkannt als die wahrhafte Gerechtigkeit. Dadurch eben sind jene Tragödien die unsterblichen Geisteswerke des sittlichen Verstehens und Begreifens, die ewigen Muster des sittlichen Begriffs. Das blinde Schicksal ist etwas Unbefriedigendes. In diesen Tragödien wird die Gerechtigkeit begriffen. Auf eine plastische Weise wird die Collision der beiden höchsten sittlichen Mächte gegen einander dargestellt in dem absoluten Exempel der Tragödie, Antigone; da kommt die Familienliebe, das Heilige, Innere, der Empfindung Angehörige, weshalb es auch das Gesetz der unteren Götter heißt, mit dem Recht des Staats in Collision. Kreon ist nicht ein Tyrann, sondern ebenso eine sittliche Macht, Kreon hat nicht Unrecht: er behauptet, daß das Gesetz des Staats, die Auctorität der Regierung geachtet werde und Strafe aus der Verletzung folgt. Jede dieser beiden Seiten verwirklicht

nur die eine der ſittlichen Mächte, hat nur die eine derſelben zum Inhalt, das iſt die Einſeitigkeit, und der Sinn der ewigen Gerechtigkeit iſt, daß Beide Unrecht erlangen, weil ſie einſeitig ſind, aber damit auch Beide Recht; Beide werden als geltend anerkannt im ungetrübten Gang der Sittlichkeit; hier haben ſie Beide ihr Gelten, aber ihr ausgeglichenes Gelten. Es iſt nur die Einſeitigkeit, gegen die die Gerechtigkeit auftritt.

Eine andere Colliſion iſt z. B. im Oedipus dargeſtellt. Er hat ſeinen Vater erſchlagen, iſt ſcheinbar ſchuldig, aber ſchuldig, weil ſeine ſittliche Macht einſeitig iſt. Er fällt nämlich bewußtlos in dieſe gräßliche That. Er iſt aber der, der das Räthſel der Sphinx gelöſt hat: dieſer hohe Wiſſende. So ſtellt ſich als Nemeſis ein Gleichgewicht her: der ſo wiſſend war, ſteht in der Macht des Bewußtloſen, ſo daß er in tiefe Schuld fällt, als er hoch ſtand. Hier iſt alſo der Gegenſatz der beiden Mächte der des Bewußtſeyns und der Bewußtloſigkeit.

Um noch eine Colliſion anzuführen: Hippolyt wird unglücklich, weil er nur der Diana Verehrung weiht und die Liebe verſchmäht, die ſich nun an ihm rächt. Es iſt eine Albernheit in der franzöſiſchen Bearbeitung des Racine, dem Hippolyt eine andere Liebſchaft zu geben; da iſt es dann keine Strafe der Liebe als Pathos, was er leidet, ſondern ein bloßes Unglück, daß er in Ein Mädchen verliebt iſt und einem andern Weibe kein Gehör gibt, die zwar Gemahlin ſeines Vaters iſt, welches ſittliche Hinderniß aber durch ſeine Liebe zur Aricia verdunkelt iſt. Die Urſache ſeines Unterganges iſt daher Verletzung oder Vernachläſſigung einer allgemeinen Macht als ſolcher, nichts Sittliches, ſondern eine Beſonderheit und Zufälligkeit.

Der Schluß der Tragödie iſt die Verſöhnung, die vernünftige Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, die hier anfängt, ſich zu vermitteln; es iſt die Gerechtigkeit, die auf ſolche Weiſe befriedigt wird mit dem Spruch: es iſt nichts, was nicht Zeus iſt, nämlich die ewige Gerechtigkeit. Hier iſt eine rüh-

rende Nothwendigkeit, die aber vollkommen sittlich ist; das erlittene Unglück ist vollkommen klar; hier ist nichts Blindes, Bewußtloses. Zu solcher Klarheit der Einsicht und der künstlerischen Darstellung ist Griechenland auf seiner höchsten Bildungsstufe gekommen. Doch bleibt hier ein Unaufgelöstes, indem das Höhere nicht als die unendliche geistige Macht hervortritt; es bleibt unbefriedigte Trauer darin, indem ein Individuum untergeht.

Die höhere Versöhnung wäre, daß im Subject die Gesinnung der Einseitigkeit aufgehoben würde — das Bewußtseyn seines Unrechts und daß es sich in seinem Gemüth seines Unrechts abthut. Diese seine Schuld, Einseitigkeit zu erkennen und sich derselben abzuthun, ist aber nicht in dieser Sphäre einheimisch. Dieses Höhere macht überflüssig die äußerliche Bestrafung, den natürlichen Tod. Anfänge, Anklänge dieser Versöhnung treten allerdings auch ein, aber diese innere Umkehrung erscheint doch mehr als äußerliche Reinigung. Ein Sohn des Minos war in Athen erschlagen worden, deßwegen bedurfte es der Reinigung: diese That ist für ungeschehen erklärt worden. Es ist der Geist, der das Geschehene ungeschehen machen will.

Oreſt in den Eumeniden wird losgesprochen vom Areopag; hier ist einer Seits der höchste Frevel gegen die Pietät, auf der anderen Seite hat er seinem Vater Recht verschafft. Denn der war nicht nur Oberhaupt der Familie, sondern auch des Staats: in Einer Handlung hat er gefrevelt und ebenso vollkommene, wesentliche Nothwendigkeit ausgeübt. Lossprechen heißt eben dieß: Etwas ungeschehen machen.

Oedipus Koloneus spielt an die Versöhnung und näher an die christliche Vorstellung der Versöhnung an, er wird von den Göttern zu Gnaden angenommen, die Götter berufen ihn zu sich. Heut zu Tage fordern wir mehr, weil die Vorstellung der Versöhnung bei uns höher ist, das Bewußtseyn,

daß im Inneren dieſe Umkehrung geſchehen kann, wodurch das Geſchehene ungeſchehen gemacht wird.

Der Menſch, der ſich bekehrt, ſeine Einſeitigkeit aufgiebt, hat ſie ausgerottet in ſich, ſeinem Willen, wo die bleibende Stätte, der Platz der That wäre, d. i. in ihrer Wurzel die That vernichtet. Es iſt unſerem Gefühl entſprechender, daß die Tragödien Ausgänge haben, die verſöhnend ſind.

b. Der Cultus als Dienſt.

Kommt es nun darauf an, daß die Subjectivität ſich mit Bewußtſeyn die Identität mit dem gegenüberſtehenden Göttlichen gebe, ſo müſſen beide Theile von ihrer Beſtimmtheit aufgeben: Gott ſteigt herab von ſeinem Weltenthron, giebt ſich ſelber Preis und der Menſch muß beim Empfang der Gabe die Negation des ſubjectiven Selbſtbewußtſeyns leiſten, d. h. den Gott anerkennen oder die Gabe mit der Anerkennung der Weſentlichkeit, die darin iſt, in Empfang nehmen. Der Gottesdienſt iſt demnach die Wechſelſeitigkeit des Gebens und Empfangens. Jede Seite läßt von der Beſonderheit, die ſie von einander ſcheidet, ab.

1. Das äußerlichſte Verhältniß beider Seiten gegen einander iſt, daß der Gott ein Naturelement in ſich hat und ſelbſtſtändig gegen das Selbſtbewußtſeyn unmittelbar da iſt oder ſein Daſeyn in einer äußern natürlichen Erſcheinung hat. In dieſem Verhältniß iſt der Gottesdienſt einer Seits die Anerkennung, daß die natürlichen Dinge ein Weſen in ſich ſind. Anderer Seits opfert ſich die Gottheit in der Naturmacht, in der ſie erſcheint, ſelbſt auf und läßt ſie ſich vom Selbſtbewußtſeyn in Beſitz nehmen.

Wenn ſich nun die göttlichen Mächte als Naturgaben preisgeben und freundlich zum Gebrauche darbieten, ſo hat der Dienſt, in dem ſich der Menſch das Bewußtſeyn der Einheit mit ſeinen Mächten giebt, folgenden Sinn.

Dieſe Früchte, dieſe Quelle, ſie laſſen ſich ungehindert

ſchöpfen, oder ſich greifen und verzehren; ſie fallen willig in den Schooß. Der Menſch ißt die Gaben, trinkt den Wein, gewinnt Stärkung und Begeiſterung ſeines Sinnes und dieſe Stärkung, worin ſie Moment ſind, iſt ihre Wirkung. In dieſem Verhältniſſe iſt nicht Stoß und Gegenſtoß, das traurige, ſich fortpflanzende Einerlei des Mechaniſchen, ſondern zu Ehren gebracht werden jene Gaben, indem ſie der Menſch ißt und trinkt: denn welche höhere Ehre kann den Naturdingen werden, als daß ſie als die Kräftigkeit des geiſtigen Thuns erſcheinen? Der Wein begeiſtert, aber erſt der Menſch iſt es, der ihn zum Begeiſternden und Kräftigenden erhebt. Es verſchwindet inſofern das Verhältniß der Noth: die Nothdurft dankt den Göttern für das Empfangen und ſie ſetzt eine Trennung voraus, welche aufzuheben nicht in der Gewalt des Menſchen ſteht. Die eigentliche Noth tritt erſt ein durch Eigenthum und Feſthalten eines Willens: zu den Naturgaben ſteht aber der Menſch nicht in ſolchem Verhältniſſe der Noth, ſie haben es ihm im Gegentheil zu danken, daß Etwas aus ihnen wird; ohne ihn würden ſie verfaulen, vertrocknen und unnütz vergehen.

Das Opfer, das ſich mit dem Genuß dieſer Naturgaben verbindet, hat hier nicht den Sinn der Opferung des Innern oder der concreten Erfüllung des Geiſtes, ſondern dieſe iſt es vielmehr, die beſtätigt und ſelbſt genoſſen wird. Das Opfer kann nur den Sinn haben der Anerkennung der allgemeinen Macht, welche das theoretiſche Aufgeben eines Theiles des zu Genießenden ausdrückt, d. h. dieſe Anerkennung iſt die nutzloſe, zweckloſe, nämlich nicht praktiſche, nicht ſelbſtſüchtige Hingabe, z. B. die Ausgießung einer Schaale Weines. Aber zugleich iſt das Opfer ſelbſt der Genuß, der Wein wird getrunken, das Fleiſch wird gegeſſen und es iſt die Naturmacht ſelbſt, deren einzelnes Daſeyn und Aeußerung aufgeopfert und vernichtet wird. Eſſen heißt Opfern und Opfern heißt ſelbſt Eſſen.

So knüpft ſich an alles Thun des Lebens dieſer höhere

Sinn und der Genuß darin: jedes Geſchäft, jeder Genuß des täglichen Lebens iſt ein Opfer. Der Cultus iſt nicht Entſagung, nicht Aufopferung eines Beſitzes, einer Eigenthümlichkeit, ſondern der idealiſirte, theoretiſch-künſtleriſche Genuß. Freiheit und Geiſtigkeit iſt über das ganze tägliche und unmittelbare Leben ausgebreitet und der Cultus iſt überhaupt eine fortgehende Poeſie des Lebens.

Der Cultus dieſer Götter iſt daher nicht Dienſt im eigentlichen Sinne zu nennen als gegen einen fremden ſelbſtſtändigen Willen, von deſſen zufälligem Entſchließen Begehrtes zu erlangen wäre: ſondern die Verehrung enthält ſelbſt ſchon eine vorhergehende Gewährung oder ſie iſt ſelbſt der Genuß. Es iſt nicht darum zu thun, aus ihrem Jenſeits eine Macht zu ſich zurückzurufen und zu dieſem Ende, um ihrer empfänglich zu ſeyn, ſich ſelbſt dasjenige abzuthun, was von der ſubjectiven Seite des Selbſtbewußtſeyns aus die Scheidung macht; es iſt alſo nicht zu thun um Entbehrung, Entſagung, Abthun einer ſubjectiven Eigenthümlichkeit, nicht um Angſt, Selbſtpeinigung, Selbſtqual. Der Cultus des Bacchus, der Ceres iſt der Beſitz, Genuß des Brotes, Weines, das Verzehren deſſelben, alſo die unmittelbare Gewährung ſelbſt. Die Muſe, die Homer anruft, iſt zugleich ſein Genie u. ſ. f.

Die allgemeinen Mächte treten dann aber auch freilich weiter zurück in die Ferne gegen das Individuum. Die Quelle läßt ſich ungehindert ſchöpfen, das Meer ſich befahren, aber es erbrauſt auch zum Sturme und es und die Geſtirne ſind dem Menſchen nicht nur nicht willfährig, ſondern furchtbar und Untergang bringend. Die Muſe iſt auch dem Dichter nicht immer günſtig, tritt zurück und bedient ihn ſchlecht (eigentlich aber ruft ſie der Dichter überhaupt nur an, wenn er das Gedicht macht und die Anrufung und der Preis iſt ſelbſt Poeſie), die Athene ſelbſt, der Geiſt, Gott wird ſich ungetreu. — Die Tyrer banden ihren Herkules mit Ketten an, daß er ihre Stadt, ſeine Rea-

lität und ſein wirkliches Daſeyn nicht verlaſſen ſolle und doch iſt Tyrus gefallen. Aber ſolche Entfremdung ihrer Weſenheit führte nicht zur abſoluten Entzweiung und nicht zur Zerriſſenheit des Innern, welche die Menſchen nöthigen würde, ſie gleichſam mit Gewalt des Geiſtes im Cultus zu ſich zu ziehen, womit der Verfall in Zauberei verbunden wäre. Zu dieſen beſondern Mächten kann das Individuum nicht in unendlichen Gegenſatz treten, weil ſie als beſondere Zwecke ſich in die Nothwendigkeit verſenken und in dieſer ſelbſt aufgegeben werden.

Der Dienſt beſteht daher darin, daß die allgemeinen Mächte für ſich herausgehoben und anerkannt werden. Der Gedanke erfaßt das Weſentliche, Subſtantielle ſeines concreten Lebens und bleibt ſomit weder dumpf in die empiriſche Einzelnheit des Lebens verſenkt und zerſtreut, noch geht er von ihr nur zu dem Abſtract-Einen, zu dem unendlichen Jenſeits; ſondern indem der Geiſt das Wahre, die Idee ſeines mannigfaltigen Daſeyns ſich darſtellt, ſo iſt er in der Anerkennung und Ehrung dieſes Allgemeinen ſelbſt im Genuſſe und bleibt er ſeiner ſelbſt gegenwärtig. Dieſe Gegenwart des Geiſtes in ſeinen Weſenheiten iſt einer Seits das würdige denkende, theoretiſche Verhältniß, andrer Seits dieſe Freudigkeit, Heiterkeit und Freiheit, die ihrer ſelbſt darin gewiß und bei ſich ſelbſt iſt.

2. Auch der Dienſt als Verhalten zu den Göttern nach ihrer geiſtigen Seite hat nicht den Sinn, ſich dieſe Mächte erſt anzueignen, ſich der Identität mit ihnen erſt bewußt zu werden. Denn dieſe Identität iſt bereits vorhanden und der Menſch findet dieſe Mächte in ſeinem Bewußtſeyn bereits realiſirt. Die beſtimmte Geiſtigkeit, Recht, Sitte, Geſetz oder die allgemeinen Weſenheiten, wie die Liebe, Aphrodite kommen in den Individuen, den ſittlichen Individuen, den Wiſſenden, Liebenden zu ihrer Wirklichkeit, ſie ſind der eigne Wille, die eigne Neigung und Leidenſchaft derſelben, ihr eignes, wollendes, handelndes Leben. Es bleibt ſomit für den Cultus nur übrig,

dieſe Mächte anzuerkennen, ſie zu ehren und ſomit die Identität in die Form des Bewußtſeyns zu erheben und zur theoretiſchen Gegenſtändlichkeit zu machen.

Vergleichen wir dieſe Gegenſtändlichkeit mit unſerer Vorſtellung, ſo heben wir auch das Allgemeine aus unſerm unmittelbaren Bewußtſeyn heraus und denken daſſelbe. Wir können auch dazu fortgehen, dieſe allgemeinen Mächte zum Idealen zu erheben und ihnen geiſtige Geſtalt zu geben. Aber ſolchen Gebilden Gebet zu weihen, Opfer zu bringen, das iſt der Punkt, wo wir uns von jener Anſchauung trennen; bis dahin können wir nicht gehen, jenen Bildern, welche jedoch keine Einbildungen, ſondern weſentliche Mächte ſind, vereinzelte Selbſtſtändigkeit zu geben und ihnen Perſönlichkeit gegen uns zuzuſchreiben. Unſer Bewußtſeyn der unendlichen Subjectivität als einer allgemeinen zehrt jene Beſonderheiten auf und ſetzt ſie zu ſchönen Phantaſiebildern herab, deren Gehalt und Bedeutung wir wohl zu würdigen wiſſen, die uns aber nicht als wahrhaft ſelbſtſtändig gelten können.

Im griechiſchen Leben aber iſt die Poeſie, die denkende Phantaſie ſelbſt der weſentliche Gottesdienſt. Indem nun einerſeits dieſe Mächte ſich ins Unendliche zerſplittern und, obwohl ſie einen ſich ſchließenden Kreis bilden, weil ſie beſondere ſind, ſich der Unendlichkeit der Anziehungen ihrer Wirklichkeit nähern (wie viel beſondere Beziehungen ſind z. B. in der Pallas aufgefaßt!) und anderer Seits, weil es die menſchliche, ſinnlich-geiſtige Geſtalt iſt, in der das Ideal dargeſtellt werden ſoll, ſo iſt dieſe Darſtellung unerſchöpflich und muß ſie ſich immer fortſetzen und erneuern, denn die Religioſität iſt ſelbſt dieſes fortdauernde Uebergehen vom empiriſchen Daſeyn zum Ideale. Es iſt nicht ein feſter, geiſtigbeſtimmter Lehrbegriff, nicht Lehre vorhanden, die Wahrheit als ſolche nicht in Form des Gedankens, ſondern das Göttliche in dieſem immanenten Zuſammenhange mit der Wirk-

lichkeit und daher an und aus ihr immer von neuem sich erhebend und hervorbringend. Ist diese thätige Production durch die Kunst vollendet, hat die Phantasie ihre letzte feste Gestalt erreicht, so daß das Ideal aufgestellt ist, so ist damit der Untergang der religiösen Lebendigkeit verbunden.

So lange aber noch die productive Kraft dieses Standpunktes frisch und thätig ist, besteht die höchste Assimilation des Göttlichen darin, daß das Subject den Gott durch sich gegenwärtig macht und ihn an sich selbst zur Erscheinung bringt. Indem dabei die bewußte Subjectivität des Gottes zugleich auf einer Seite als Jenseits bleibt, so ist diese Darstellung des Göttlichen zugleich seine Anerkennung und die Verehrung seiner substantiellen Wesenheit. So wird denn das Göttliche geehrt und anerkannt, indem es in Festen, Spielen, Schauspielen, Gesängen, überhaupt in der Kunst vorstellig gemacht wird. Denn geehrt wird jemand, insofern man eine hohe Vorstellung von ihm hat und diese Vorstellung auch durch die That vorstellig macht und durch sein Betragen erscheinen läßt.

Indem nun das Volk in den Productionen der Kunst, in der Ehre der Gesänge und Feste die Vorstellung des Göttlichen an ihm selber erscheinen läßt, hat es den Cultus an ihm selbst, d. h. es zeigt in seinen Festen zugleich wesentlich seine Vortrefflichkeit, es zeigt von sich das Beste, was es hat, das wozu es fähig gewesen ist, sich zu machen. Der Mensch schmückt sich selbst; Gepränge, Kleidung, Schmuck, Tanz, Gesang, Kampf, alles gehört dazu, den Göttern Ehre zu bezeigen, der Mensch zeigt seine geistige und körperliche Geschicklichkeit, seine Reichthümer, er stellt sich selbst in der Ehre Gottes dar und genießt damit diese Erscheinung Gottes an dem Individuum selbst. Dieß gehört noch jetzt zu den Festen. Diese allgemeine Bestimmung kann genügen, daß der Mensch die Vorstellung der Götter an

ihm durch ſich erſcheinen laſſe, daß er ſich auf's vortrefflichſte darſtelle und ſo ſeine Anerkennung der Götter zeige. Den Siegern in den Kämpfen wurde hohe Ehre zu Theil, ſie waren die Geehrteſten des Volks, ſaßen bei feierlichen Gelegenheiten neben dem Archonten und es iſt ſelbſt geſchehen, daß ſie bei Lebzeiten als Götter verehrt wurden, indem ſie ſo das Göttliche an ſich zur Erſcheinung brachten, durch die Geſchicklichkeit, die ſie bewieſen hatten. Auf dieſe Weiſe machen die Individuen das Göttliche an ſich erſcheinen, im Praktiſchen ehren die Individuen die Götter, ſind ſittlich, (das was der Wille der Götter iſt, iſt das Sittliche), und ſo bringen ſie das Göttliche zur Wirklichkeit. Das atheniſche Volk z. B., das am Feſte der Pallas ſeinen Aufzug hielt, war die Gegenwart der Athene, der Geiſt des Volks und dieß Volk iſt der belebte Geiſt, der alle Geſchicklichkeit, That der Athene, an ſich darſtellt.

3. So ſehr ſich nun aber auch der Menſch der unmittelbaren Identität mit den weſentlichen Mächten gewiß wird, ſich die Göttlichkeit aneignet und ihrer Gegenwart in ſich und ſeiner ſelbſt in ihr ſich erfreuet, mag er immer jene natürlichen Götter verzehren, die ſittlichen in der Sitte und im Staatsleben darſtellig machen oder mag er praktiſch göttlich leben und die Geſtalt und Erſcheinung der Göttlichkeit in dem Feſtdienſte in ſeiner Subjectivität hervorbringen: ſo bleibt für das Bewußtſeyn doch noch ein Jenſeitiges zurück, nämlich das ganz Beſondere am Thun und an den Zuſtänden und Verhältniſſen des Individuum und die Beziehung dieſer Verhältniſſe auf Gott. Unſer Glaube an die Vorſehung, daß ſie ſich auch auf das Einzelne erſtrecke, ſteht darin ſeine Beſtätigung, daß Gott Menſch geworden iſt und zwar in der wirklichen, zeitlichen Weiſe, in welche ſomit alle particulare Einzelnheit mit eingeſchloſſen iſt, denn dadurch hat die Subjectivität die abſolut moraliſche Berechtigung erhalten, wodurch ſie Subjectivität des unendlichen Selbſtbewußtſeyns iſt. In der

schönen Gestaltung der Götter, in den Bildern, Geschichten und Localvorstellungen derselben ist zwar das Moment der unendlichen Einzelnheit, der äußerlichsten Besonderheit unmittelbar enthalten und ausgedrückt, aber einer Besonderheit, welche eines Theils einer der großen Vorwürfe gegen die Mythologie Homer's und Hesiod's ist, andern Theils sind dieß zugleich diesen vorgestellten Göttern so eigenthümliche Geschichten, daß sie die andern und die Menschen nichts angehen, wie unter den Menschen jedes Individuum seine besondern Begebenheiten, Handlungen, Zustände und Geschichten hat, die durchaus nur seiner Particularität angehören. Das Moment der Subjectivität ist nicht als unendliche Subjectivität, es ist nicht der Geist als solcher, der in den objectiven Gestaltungen angeschaut wird, und die Weisheit ist es, welche die Grundbestimmung des Göttlichen ausmachen müßte. Diese müßte als zweckmäßig wirkend in Eine unendliche Weisheit, in Eine Subjectivität zusammengefaßt seyn. Daß die menschlichen Dinge von den Göttern regiert werden, ist daher in jener Religion wohl enthalten, aber in einem unbestimmten, allgemeinen Sinne, denn eben die Götter sind die in allem Menschlichen waltenden Mächte. Ferner sind die Götter wohl gerecht, aber die Gerechtigkeit als Eine Macht ist eine titanische Macht und gehört den Alten an: die schönen Götter machen sich in ihrer Besonderheit geltend und gerathen in Collisionen, die nur in der gleichen Ehre gelöst werden, womit aber freilich keine immanente Auflösung gegeben ist.

Von diesen Göttern, in denen nicht die absolute Rückkehr in sich gesetzt ist, konnte das Individuum nicht absolute Weisheit und Zweckmäßigkeit in seinen Schicksalen erwarten. Bei dem Menschen bleibt aber das Bedürfniß zurück, über sein besonderes Handeln und einzelnes Schicksal eine objective Bestimmung zu haben. In dem Gedanken der göttlichen Weisheit und Vorsehung hat er dieselbe nicht, um darauf im Allgemeinen

vertrauen zu können und im Uebrigen ſich auf ſein formelles Wiſſen und Wollen zu verlaſſen und die abſolute Vollendung deſſelben an und für ſich zu erwarten oder einen Erſatz für den Verluſt und das Mißlingen ſeiner beſondern Intereſſen und Zwecke, für ſein Unglück in einem ewigen Zwecke zu ſuchen.

Wenn es ſich um die beſondern Intereſſen des Menſchen, um ſein Glück oder Unglück handelt, ſo hängt dieß Aeußerliche der Erſcheinung noch davon ab, ob der Menſch dieß oder jenes thue, da oder dorthin gehe u. ſ. f. Dieß iſt ſein Thun, ſeine Entſchließung, die er aber auch wieder als zufällig weiß. Nach den Umſtänden, die ich kenne, kann ich mich zwar entſchließen, aber außer dieſen mir bekannten können auch andere vorhanden ſeyn, durch welche die Realiſirung meines Zweckes zunichte gemacht wird. Bei dieſen Handlungen bin ich alſo in der Welt der Zufälligkeit. Innerhalb dieſes Kreiſes iſt alſo das Wiſſen zufällig, es bezieht ſich nicht auf das Ethiſche, wahrhaft Subſtantielle, Pflichten des Vaterlandes, des Staats u. ſ. w.; aber dieß Zufällige kann der Menſch nicht wiſſen. Die Entſchließung kann ſomit inſofern nichts Feſtes, nichts in ſich Begründetes ſeyn, ſondern indem ich mich entſchließe, weiß ich zugleich, daß ich von Anderem, Unbekanntem abhängig bin. Da nun weder im Göttlichen, noch im Individuum das Moment der unendlichen Subjectivität vorhanden iſt, ſo fällt es auch nicht dem Individuum anheim, die letzte Entſchließung, das letzte Wollen, z. B. heute eine Schlacht zu liefern, zu heirathen, zu reiſen, aus ſich ſelbſt zu nehmen; denn der Menſch hat das Bewußtſeyn, daß in dieſem ſeinem Wollen nicht die Objectivität liegt und daß daſſelbe nur formell iſt. Um das Verlangen nach dieſer Ergänzung zu befriedigen und dieſe Objectivität hinzuſetzen, dazu bedurfte es einer Beſtimmung von Außen und von einem Höhern als das Individuum iſt, nämlich eines äußerlichen, entſcheidenden und beſtimmenden Zeichens. Es iſt die innere Willkühr, die um nicht

Willkür zu seyn, sich objectiv, d. h. unveräußerlich zu einem Andern seiner selbst macht und die äußerliche Willkür höher nimmt als sich selbst. Im Ganzen ist es die Naturmacht, eine Naturerscheinung, was nun entscheidet. Der staunende Mensch findet in solcher Naturerscheinung eine Bezüglichkeit auf sich, weil er an ihr noch keine objective, an sich seyende Bedeutung sieht oder überhaupt in der Natur noch nicht ein an sich vollendetes System von Gesetzen sieht. Das formell Vernünftige, das Gefühl und der Glaube der Identität des Innern und Aeußern liegt zu Grunde, aber das Innere der Natur oder das Allgemeine, zu dem sie in Beziehung steht, ist nicht der Zusammenhang ihrer Gesetze, sondern ein menschlicher Zweck, ein menschliches Interesse.

Indem nun also der Mensch etwas will, so fordert er, um seinen Entschluß wirklich zu fassen, eine äußere, objective Bestätigung, daß er seinen Entschluß als einen solchen wisse, der eine Einheit des Subjectiven und Objectiven, ein bestätigter und bewahrheiteter sey. Und hier ist es das Unerwartete, Plötzliche, eine sinnlich bedeutende, unzusammenhängende Veränderung, ein Blitz am heitern Himmel, ein Vogel, der an einem weiten, gleichen Horizonte aufsteigt, was die Unbestimmtheit der innern Unentschlossenheit unterbricht. Das ist ein Aufruf für das Innere, plötzlich zu handeln und zufällig sich in sich festzusetzen ohne Bewußtseyn des Zusammenhanges und der Gründe, denn eben hier ist der Punkt, wo die Gründe abgebrochen werden, oder wo sie überhaupt mangeln.

Die äußere Erscheinung, die dem Zwecke, die Bestimmung für das Handeln zu finden, am nächsten liegt, ist ein Tönen, Klingen, eine Stimme, ὄμφη, woher Delphi wohl richtiger den Namen ὄμφαλος hat, als nach der andern Bedeutung: Nabel der Erde. In Dodona waren drei Arten, der Ton, den die Bewegung der Blätter der heiligen Eiche hervorbrachte, das Murmeln einer Quelle und der Ton eines ehernen Gefäßes,

an welches der Wind eherne Ruthen ſchlug. In Delos rauſchte der Lorbeer; in Delphi war der Wind, der am ehernen Dreifuß ausſtrömte, ein Hauptmoment. Später erſt mußte die Pythia durch Dämpfe betäubt werden, die dann in der Raſerei Worte ohne Zuſammenhang ausſtieß, die erſt der Prieſter auszulegen hatte. Er deutete auch die Träume. In der Höhle des Trophonius waren es Geſichte, die der Fragende ſah und ihm gedeutet wurden. In Achaja, erzählt Pauſanias, war eine Statue des Mars, dieſer ſagte man die Frage ins Ohr und entfernte ſich mit zugehaltenen Ohren vom Markte, das erſte Wort, welches man hörte, nachdem man die Ohren geöffnet hatte, war die Antwort, die dann durch Deutung in Zuſammenhang mit der Frage gebracht wurde. Hierher gehört auch das Befragen der Eingeweide der Opferthiere, die Deutung des Vogelflugs ꝛc. und mehrere ſolche bloße Aeußerlichkeiten. Man ſchlachtete Opferthiere, bis man die glücklichen Zeichen fand. Bei den Orakeln gaben zwei Momente die Entſcheidung, das Aeußerliche und die Erklärung. Nach jener Seite verhielt ſich das Bewußtſeyn empfangend, nach der andern Seite aber iſt er als deutend ſelbſtthätig, denn das Aeußerliche an ſich iſt unbeſtimmt (*Αἱ τῶν δαιμόνων φωναὶ ἄναρθροί εἰσιν*). Aber auch als concreter Ausſpruch des Gottes ſind die Orakel doppelſinnig. Nach ihnen handelt der Menſch, indem er ſich eine Seite herausnimmt. Dagegen tritt denn die andere auf; der Menſch geräth in Colliſion. Die Orakel ſind dieß, daß der Menſch ſich als unwiſſend, den Gott als wiſſend ſetzt; unwiſſend nimmt der Menſch den Spruch des wiſſenden Gottes auf. Er iſt ſomit nicht Wiſſen des Offenbaren, ſondern Nichtwiſſen deſſelben. Er handelt nicht wiſſend nach der Offenbarung des Gottes, welcher als allgemein die Beſtimmtheit nicht in ſich hat und ſo, in der Möglichkeit beider Seiten, doppelſinnig ſeyn muß. Sagt das Orakel: gehe hin und der Feind wird überwunden, ſo ſind Beide Feinde „der Feind.“ Die

Offenbarung des Göttlichen ist allgemein und muß allgemein seyn; der Mensch deutet sie als unwissend; er handelt danach; die That ist die seinige; so weiß er sich als schuldig. Der Vogelflug, das Rauschen der Eichen sind allgemeine Zeichen. Auf die bestimmte Frage giebt der Gott als der allgemeine eine allgemeine Antwort: denn nur das Allgemeine, nicht das Individuum als solches ist der Zweck der Götter. Das Allgemeine aber ist unbestimmt, ist doppelsinnig: denn es enthält beide Seiten.

c. Das erste im Cultus war die Gesinnung, das zweite der Cultus als Dienst, das concrete Verhältniß, wo aber die Negativität als solche noch nicht aufgetreten ist. Der dritte Gottesdienst ist der Gottesdienst der Versöhnung. Die Götter sollen an der Seele, dem Subject realisirt werden, welches vorausgesetzt ist als entfremdet, negativ bestimmt ist gegen das Göttliche, ihm gegenüber. Das Einswerden kann nicht auf die unmittelbare Weise geschehen, wie in der vorhergehenden Form, sondern erfordert eine Vermittelung, worin das aufgeopfert werden muß, was sonst als fest und selbstständig gilt. Dieß Negative, was aufgeopfert werden muß, um die Entfremdung, Entfernung zwischen beiden Seiten aufzuheben, ist gedoppelter Art. Erstens ist nämlich die Seele als unbefangene, natürliche Seele negativ gegen den Geist, das zweite Negative ist dann das, so zu sagen, positive Negative, nämlich ein Unglück überhaupt und bestimmter drittens ein moralisches Unglück oder Verbrechen, die höchste Entfremdung des subjectiven Selbstbewußtseyns gegen das Göttliche.

1. Die natürliche Seele ist nicht, wie sie seyn soll; sie soll freier Geist seyn, Geist ist aber die Seele nur durch Aufhebung des natürlichen Willens, der Begierde. Dieß Aufheben und dieß sich Unterwerfen unter das Sittliche und die Gewöhnung daran, daß das Sittliche, Geistige die zweite Natur des Individuums wird, ist überhaupt Werk der Erziehung und der

Bildung. Dieſe Reconſtruction des Menſchen muß nun auf dieſem Standpunkte, weil er der Standpunkt ſelbſtbewußter Freiheit iſt, zum Bewußtſeyn kommen, ſo daß dieſe Umkehrung als erforderlich erkannt wird. Wenn dieſe Bildung und Umkehrung als weſentliche Momente und als weſentlich Lebendiges vorgeſtellt werden, ſo giebt dieß die Vorſtellung von einem Wege, den die Seele zu durchlaufen hat, und hat zur Folge eine Anſtalt, in welcher ihr die Anſchauung dieſes Weges gegeben wird. Soll aber für die Anſchauung dieſer Gang des ſich Umkehrens, ſich Negirens und Abſterbens als abſolut und weſentlich gegeben werden, ſo muß er in den göttlichen Gegenſtänden ſelbſt angeſchaut werden. Dieſem Bedürfniß wird nun in der That durch einen Proceß abgeholfen, der in der Anſchauung der Götterwelt ſich in folgender Weiſe ausgeführt hat.

Der Verehrung der vielen göttlichen, aber, weil es viele ſind, beſchränkten Weſenheiten liegt es nahe, daß auch zur Allgemeinheit der göttlichen Macht übergegangen wird. Die Beſchränktheit der Götter führt ſelbſt unmittelbar zur Erhebung über dieſelben und zum Verſuch, ſie in Eine concrete Anſchauung, nämlich nicht nur in die abſtracte Nothwendigkeit, denn dieſe iſt nichts Gegenſtändliches, zu vereinigen. Dieſe Erhebung kann hier noch nicht die abſolute in ſich concrete Subjectivität als Geiſt, aber auch nicht der Rückfall zu der Anſchauung von der Macht des Einen und zu dem negativen Dienſte des Herrn ſeyn, ſondern das Eine, welches dem Selbſtbewußtſeyn auf dieſem Standpunkte Gegenſtand wird, iſt eine Einheit, die auf concrete Weiſe allumfaſſend iſt, das iſt die allgemeine Natur überhaupt, oder eine Totalität von Göttern, der Inhalt der ſinnlich-geiſtigen Welt wird ſtoffartig vereint. Indem das Selbſtbewußtſeyn nicht zur unendlichen Subjectivität, die als der Geiſt in ſich concret wäre, fortgehen kann, ſo iſt die Anſchauung der ſubſtantiellen Einheit für dieſe

Stufe ein bereits Vorhandenes und aus den ältern Religionen aufbewahrt. Denn die älteren, urſprünglichen Religionen ſind die beſtimmten Naturreligionen, wo dieſer Spinozismus, die unmittelbare Einheit des Geiſtigen und Natürlichen die Grundlage ausmacht. Aber ferner iſt die ältere Religion, ſo ſehr ſie local beſtimmt und in ihrer Darſtellung und Faſſungsweiſe beſchränkt iſt, vor ihrer Ausbildung in ſich ſelbſt noch unbeſtimmter und allgemeiner. Jeder Localgott hat in ſeiner Beſtimmung von Localität zugleich die Bedeutung der Allgemeinheit und indem nun dieſe gegen die in der Religion der Schönheit herausgebildete Zerſplitterung und Beſonderung in Charaktere und Individualitäten feſtgehalten wird, ſo iſt es im Rohen, im Alterthümlichen, im Unſchönen und Ungebildeten, daß ſich der Dienſt eines Tieferen, innern Allgemeinen erhält, das zugleich nicht abſtracter Gedanke iſt, ſondern vielmehr jene äußerliche und zufällige Geſtaltung an ſich behält.

Dieß Aeltere kann nun um ſeiner Einfachheit und ſubſtantiellen Intenſität willen tiefer, reiner, gediegener, ſubſtantieller und ſeine Bedeutung wahrer genannt werden — aber ſeine Bedeutung iſt für ſich in Dumpfheit eingehüllt, nicht zum Gedanken herausgebildet, nämlich nicht zur Klarheit der beſondern Götter, in denen der Tag des Geiſtes aufgeſchloſſen iſt und die ſomit Charakter und Geiſtesgeſtalt gewonnen haben. Der Dienſt dieſes Tieferen und Allgemeinen enthält aber den Gegenſatz dieſes Tieferen und Allgemeinen ſelbſt gegen die beſondern, beſchränkten, offenbaren Mächte — er iſt einer Seits eine Rückkehr von dieſen zu dem Tieferen, Inneren, inſofern Höheren, die Zurückführung der zerſtreuten vielen Götter in die Natureinheit, aber er enthält auch darin den Gegenſatz, daß dieſes Tiefere das Dumpfe, Bewußtloſe, Rohe und Wilde gegen das klare Selbſtbewußtſeyn, gegen die Heiterkeit des Tages und der Vernünftigkeit iſt. Die An-

ſchauung in dieſem Cultus wird daher einer Seits die Anſchauung des allgemeinen Naturlebens und der Naturkraft ſeyn, eine Rückkehr in die innere Gediegenheit, aber anderer Seits eben ſowohl die Anſchauung des Proceſſes, des Ueberganges von Wildheit in Geſetzlichkeit, von Rohheit in Sitte, von Dumpfheit in die ſich klar werdende Gewißheit des Selbſtbewußtſeyns, vom Titaniſchen zum Geiſtigen. Es iſt ſomit nicht ein fertiger Gott, was angeſchaut wird, nicht abſtracte Lehre wird vorgetragen, ſondern der Inhalt der Anſchauung iſt der Widerſtreit des Urſprünglichen, Alterthümlichen, das aus ſeiner unentwickelten Geſtalt zur Klarheit, zur Form und dem Tage des Bewußtſeyns entgegengeführt wird. Dieſe Vorſtellung iſt ſchon in vielen exoteriſchen Anſchauungen der Mythologie vorhanden. Schon der Götterkrieg und die Beſiegung der Titanen iſt dieß göttliche Hervorgehen des Geiſtigen aus der Ueberwindung der rohen Naturmächte.

Hier iſt es nun, daß auch das Thun der ſubjectiven Seite und die Bewegung derſelben ihre tiefere Beſtimmung erhält. Der Cultus kann hier nicht bloß der heitere Genuß, der Genuß der vorhandenen, unmittelbaren Einheit mit den beſondern Mächten ſeyn; denn, indem das Göttliche aus ſeiner Beſonderheit zur Allgemeinheit herübertritt und das Selbſtbewußtſeyn in ſich umgekehrt iſt, ſo iſt damit der Gegenſatz überhaupt vorhanden und die Einigung fängt von einer größern Trennung an, als wie ſie der offenbare Cultus vorausſetzt. Der Cultus iſt hier vielmehr die Bewegung eines innern Ergriffenwerdens der Seele, einer Einführung und Einweihung in eine ihr fremdere und abſtractere Weſenheit, in Aufſchlüſſen, die ihr gewöhnliches Leben und der in demſelben wurzelnde Cultus nicht enthält. Indem die Seele in dieſen Kreis eintritt, ſo wird an ſie die Forderung geſtellt, daß ſie ihr natürliches Seyn und Weſen abthue. Dieſer Cultus iſt alſo zugleich die Reinigung der Seele, ein Weg und

Stufengang dieſer Reinigung und die Aufnahme in das hohe, myſtiſche Weſen und Gelangung zur Anſchauung ſeiner Geheimniſſe, die aber für den Eingeweihten aufgehört haben, Geheimniſſe zu ſeyn, und es nur noch in dem Sinne können bleiben ſollen, daß dieſe Anſchauungen und dieſer Inhalt nicht in den Kreis des gewöhnlichen Daſeyns und Bewußtſeyns und ſeines Spielens und Reflectirens gezogen werden. Alle Atheniſchen Bürger waren in die Eleuſiniſchen Myſterien eingeweiht. Geheimniß iſt alſo weſentlich etwas Gewußtes, nur nicht von Allen; hier aber iſt es ein von Allen Gewußtes, das nur geheim behandelt, d. h. nur nicht zum Geſchwätze des täglichen Lebens gemacht wird, wie die Juden z. B. den Namen Jehovah nicht nennen oder wie im täglichen Leben umgekehrt Dinge und Zuſtände ſind, die Jedermann bekannt ſind, von denen man aber nicht ſpricht. Aber nicht in dem Sinne waren jene Anſchauungen myſtiſch, wie die offenbaren Lehren des Chriſtenthums Myſterien genannt worden ſind. Denn bei dieſen iſt das Myſtiſche das Innere, das Speculative. Geheim mußten jene Anſchauungen hauptſächlich nur deshalb bleiben, weil die Griechen von ihnen nicht anders als in Mythen, d. h. nicht ohne das Alte zu verändern, hätten ſprechen können.

Auch in dieſem Cultus aber, obwohl er von einem beſtimmten Gegenſatze ausgeht, bleibt die Heiterkeit die Grundlage. Der Weg der Reinigung wird zwar durchwandert, das iſt aber nicht der unendliche Schmerz und Zweifel, worin das abſtracte Selbſtbewußtſeyn ſich in ſeinem abſtracten Wiſſen von ſich iſolirt und daher in dieſer leeren, inhaltsloſen Form ſich nur in ſich bewegt, pulſirt, nur ein Zittern in ſich iſt und in dieſer abſtracten Gewißheit ſeiner ſelbſt nicht zur feſten Wahrheit und Objectivität und zum Gefühl derſelben abſolut kommen kann. Sondern immer auf der Grundlage jener Einheit iſt und gilt dieſe Durchwanderung als wirklich vollbrachte Reinigung der Seele, als Abſolution und bleibt mit jener ur-

ſprünglichen bewußtloſen Grundlage mehr ein äußerlicher Proceß der Seele, da dieſe nicht in die innerſte Tiefe der Negativität hinabſteigt, wie es da der Fall iſt, wo die Subjectivität völlig zu ihrer Unendlichkeit entwickelt iſt. Wenn ſchon Schrecken, furchtbare Bilder, ängſtigende Geſtalten und dergl. wie im Gegentheil zur Abwechslung mit dieſer nächtlichen Seite glänzend helle Anſchauungen, ſinnvolle Bilder der Herrlichkeit aufgewandt ſind, um eine tiefere Wirkung im Gemüthe hervorzubringen, ſo iſt der Eingeweihte eben durch den Durchgang durch dieſe Anſchauungen und Gemüthsbewegungen gereinigt.

Dieſe myſtiſchen Anſchauungen entſprechen ſonach den Anſchauungen des göttlichen Lebens, deſſen Proceß in der Tragödie und Komödie dargeſtellt wird. Die Furcht, die Theilnahme, die Trauer in der Tragödie, dieſe Zuſtände, in welche das Selbſtbewußtſeyn mit fortgeriſſen wird, ſind eben ſolcher Weg der Reinigung, der alles vollbringt, was vollbracht werden ſoll, wie die Anſchauung der Komödie und die Aufgebung ſeiner Würde, ſeines Geltens, ſeiner Meinung von ſich und ſelbſt ſeiner gründlicheren Mächte, dieß allgemeine Preisgeben von allem Selbſt eben dieſer Cultus iſt, in welchem der Geiſt durch dieß Preisgeben alles Endlichen die unzerſtörbare Gewißheit ſeiner ſelbſt genießt und erhält.

Schon im offenen Cultus iſt es nicht ſowohl um die Ehre der Götter als um den Genuß des Göttlichen zu thun: indem nun aber in dieſem Cultus der Myſterien die Seele für ſich zu einem Zweck hervorgehoben und in dieſem Gegenſatze abſtracter, ſelbſtſtändiger, gleichſam getrennter betrachtet wird, ſo tritt hier nothwendig die Vorſtellung von der Unſterblichkeit der Seele ein. Die vollbrachte Reinigung erhebt ſie über das zeitliche, vergängliche Daſeyn und indem ſie als frei fixirt iſt, ſo iſt mit dieſem Cultus die Vorſtellung verbunden von dem Uebergang des Einzelnen als natürlich geſtorbenen, in ein ewiges Leben. Der Einzelne

wird eingebürgert in das unterirdiſche, weſentliche, ideale Reich, in dem die zeitliche Wirklichkeit zur Schattenwelt herabgeſetzt iſt.

Da nun die Myſterien der Rückgang des griechiſchen Geiſtes in ſeine erſten Anfänge ſind, ſo iſt die Form ihres Inhalts weſentlich ſymboliſch, d. h. die Bedeutung iſt eine andere als die äußere Darſtellung. Die griechiſchen Götter ſelbſt ſind nicht ſymboliſch, ſie ſind, was ſie darſtellen, wie das der Begriff des Kunſtwerks iſt, das auszudrücken, was gemeint iſt, nicht daß das Innere ein Anderes iſt als das Aeußere. Wenn der griechiſche Gott auch einen Anfang genommen hat von ſolchem alten Bedeutenden, ſo iſt doch das, wozu es gemacht iſt, das Kunſtwerk geweſen, welches das vollkommen ausſpricht, was es ſeyn ſoll. Vielfältig, beſonders durch Creuzer, hat man nach dem geſchichtlichen Urſprung und der Bedeutung der griechiſchen Götter geforſcht, welche zum Grunde liegt. Wenn aber der Gott Gegenſtand der Kunſt iſt, ſo iſt nur das ein gutes Kunſtwerk, was ihn darſtellt, als das, was er iſt; bei den Naturreligionen iſt dieß geheim, ein Inneres, Symbol, weil die Geſtalt da nicht den Sinn, der darin liegt, offenbart, ſondern nur offenbaren ſoll. Oſiris iſt ein Symbol der Sonne, ebenſo Herkules, ſeine zwölf Arbeiten beziehen ſich auf die Monate, er iſt ſo Calendergottheit und nicht mehr der moderne griechiſche Gott. In den Myſterien iſt der Inhalt, die Erſcheinung weſentlich ſymboliſch, vornehmlich waren es Ceres, Demeter, Bakchus und deren Geheimniſſe. Wie Ceres, die ihre Tochter ſucht, proſaiſch der Same iſt, der erſterben muß, um ſein Anſich zu erhalten und ins Leben zu bringen, ſo iſt der Samen und das Sproſſen wieder etwas ſymboliſches, denn es hat die höhere Bedeutung, wie in der chriſtlichen Religion, von Auferſtehung, oder man kann den Sinn dabei haben, daß es vom Geiſte gelte, deſſen Anſich erſt durch die Aufhebung des natürlichen Willens Blüthe tragen kann. Dieß wirft ſich

ſo herum, einmal hat dieſer Inhalt die Bedeutung einer Vorſtellung, eines Vorganges und ſie ſelbſt, die Bedeutung, kann ein anderes Mal ſelbſt das Symbol ſeyn für Anderes. Oſiris iſt der Nil, der vom Typhon, der Glutwelt ausgetrocknet und dann wieder erzeugt wird, er iſt aber auch Symbol der Sonne eine allgemein belebende Naturmacht. Oſiris iſt endlich auch eine geiſtige Geſtalt, und da iſt denn Nil und Sonne wieder Symbol für das Geiſtige. Dergleichen Symbole ſind von Natur geheim. Das Innere iſt noch unklar, iſt erſt als Sinn, Bedeutung, die noch nicht zur wahrhaften Darſtellung gekommen iſt. Die Geſtalt drückt den Inhalt nicht vollkommen aus, ſo, daß er theilweiſe unausgedrückt zu Grunde liegen bleibt, ohne in die Exiſtenz herauszukommen. Daher kam es auch, daß die Myſterien dem Selbſtbewußtſeyn der Griechen nicht die wahrhafte Verſöhnung geben konnten. Sokrates iſt vom Orakel für den weiſeſten Griechen erklärt worden, von ihm aus ſchreibt ſich die eigentliche Umkehrung des Selbſtbewußtſeyns der Griechen: dieſer Angel des Selbſtbewußtſeyns war aber nicht in die Myſterien eingeweiht, ſie ſtanden tief unter dem, was er zum Bewußtſeyn der denkenden Welt gebracht hat.

Dieß betrifft die erſte Form der Verſöhnung.

2. Das andere Negative iſt das Unglück überhaupt, Krankheit, Theuerung, andere Unglücksfälle. Dieß Negative iſt erklärt worden von den Propheten und in das Verhältniß einer Schuld, eines Verbrechens geſtellt. Solch Negatives erſcheint zuerſt im Phyſiſchen. Ungünſtiger Wind, der phyſiſche Zuſtand iſt dann ſo erklärt worden, daß er einen geiſtigen Zuſammenhang habe und den Unwillen und Zorn der Götter in ſich ſchließe, der durch ein Verbrechen und eine Verletzung des Göttlichen hervorgebracht ſey. Oder der Blitz, Donner, Erdbeben, die Erſcheinung von Schlangen ꝛc. iſt als ein ſolches Negatives erklärt worden, das einer geiſtigen, ſittlichen Macht zukomme. In dieſem Fall iſt die Verletzung aufzuheben gewe-

sen durch Opfer, so daß der einen Verlust übernimmt, der durch das Verbrechen sich übermüthig gemacht hat, denn Uebermuth ist die Verletzung einer geistig höheren Macht, der dann die Demuth etwas aufzuopfern hat, um sie zu versöhnen und das Ebenmaaß wieder herzustellen. Bei den Griechen scheint dieß mehr alterthümlich zu seyn. Als die Griechen wollten von Aulis abfahren und ungünstige Winde sie zurückhielten, erklärte Kalchas den Sturm für den Zorn des Poseidon, der Agamemnons Tochter als Opfer fordere. Agamemnon ist sie dem Gott hinzugeben bereit. Diana rettet die Jungfrau. Im Oedipus Tyrannus des Sophokles wird eine Krankheit verhängt, durch welche die That des Vatermörders enthüllt wird. Später erscheint dergleichen nicht mehr. Während der Pest im peloponnesischen Kriege hört man nichts von Gottesdienst, keine Opfer während derselben, nur finden sich Weissagungen von dem Aufhören. Dieß Appelliren an Orakel enthält das Antiquiren solches Opfers in sich. Wird nämlich das Orakel um Rath gefragt, so wird der Erfolg als vom Gott selbst bestimmt angesehen. So wurde der Erfolg angesehen als etwas, was hat geschehen sollen, als Sache der Nothwendigkeit, Sache des Schicksals, wobei keine Versöhnung stattfinden konnte, die nicht abzuwenden und der nicht abzuhelfen war.

3. Die letzte Form der Versöhnung ist, daß das Negative ein eigentliches Verbrechen ist, so angesehen und ausgesprochen, nicht ein solches, worauf man erst durch die Erklärung eines Unglücks kommt. Ein Mensch, Staat, Volk begeht Verbrechen, menschlicher Weise ist die Strafe die Versöhnung des Verbrechens, in Form der Strafe oder roher der Rache. Der freie Geist hat das Selbstbewußtseyn seiner Majestät, das Geschehene ungeschehen zu machen, in sich; äußere Begnadigung ꝛc. ist etwas anderes, aber daß das Geschehene in sich selbst ungeschehen werden kann, ist das höhere Vorrecht des freien Selbstbewußtseyns, wo das Böse nicht nur die That ist, sondern fest

iſt, ſeinen Sitz im Gemüth hat, in der ſündigen Seele, die freie Seele kann ſich reinigen von dieſem Böſen. Anklänge an dieſe innere Umkehrung kommen vor, aber der Charakter der Verſöhnung iſt mehr die äußere Reinigung. Bei den Griechen iſt auch dieß etwas alterthümliches, von Athen ſind ein Paar Beiſpiele bekannt. Ein Sohn des Minos war in Athen erſchlagen, wegen dieſer That iſt eine Reinigung vorgenommen worden. Aeſchylus erzählt, der Areopag habe den Oreſt losgeſprochen, der Stein der Athene kam ihm zu gute. Die Verſöhnung iſt hier als äußeres, nicht als innere Confeſſion. An das Chriſtliche ſpielt die Vorſtellung von Oedip auf Kolonos an, wo dieſer alte Oedip, der ſeinen Vater erſchlagen, ſeine Mutter geheirathet hatte, der mit ſeinen Söhnen verjagt war, bei den Göttern zu Ehren kommt, die Götter berufen ihn zu ſich.

Andere Opfer gehören noch mehr der äußern Weiſe an. So die Todtenopfer, um die Manen zu verſöhnen. Achilles ſchlachtet ſo eine Anzahl Trojaner auf dem Grabe des Patroklus; es iſt, um die Gleichheit des Schickſals auf beiden Seiten wieder herzuſtellen.

III.

Die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verſtandes.

A. Begriff dieſer Stufe.

In der Religion der Schönheit herſchte die leere Nothwendigkeit, in der Religion der Erhabenheit die Einheit als abſtracte Subjectivität. In die letztere Religion fällt außer der Einheit der unendlich beſchränkte, reale Zweck, in die erſtere aber fällt außer der Nothwendigkeit die ſittliche Subſtantialität, das Rechte, das gegenwärtige Wirkliche im empiriſchen Selbſtbewußtſeyn. Im Schooße der Nothwendigkeit ruhen die vielen

beſondern Mächte und nehmen an ihrer Weſenheit Theil: als Individuen vorgeſtellt, ſind ſie geiſtige concrete Subjecte, beſondere Volksgeiſter, lebendige Geiſter, wie Athene für Athen, Bakchus für Theben, auch Familiengötter, die aber zugleich mittheilbar ſind, weil ſie ihrer Natur nach allgemeine Mächte ſind. Es ſind damit auch die Gegenſtände ſolcher Götter beſondere Städte, Staaten, überhaupt beſondere Zwecke in Menge.

Dieſe Beſonderheit nun als reducirt unter Eines iſt die nähere Beſtimmtheit. Die nächſte Forderung des Gedankens iſt nämlich die Vereinigung jener Allgemeinheit und dieſer Beſonderheit der Zwecke, ſo daß die abſtracte Nothwendigkeit mit der Beſonderheit, mit dem Zweck in ihr ſelbſt erfüllt werde.

In der Religion der Erhabenheit war der Zweck in ſeiner Realität ein vereinzelter und als dieſe Familie ausſchließend. Das Höhere iſt alſo nun, daß dieſer Zweck zum Umfange der Macht erweitert und dieſe ſelbſt ſomit entwickelt werde. Die ausführlich entwickelte Beſonderheit als eine göttliche Ariſtokratie und damit die als Zweck in die Beſtimmung des Göttlichen aufgenommenen und darin erhaltenen realen Volksgeiſter: dieſe Beſonderheit muß auch zugleich in die Einheit geſetzt worden. Das kann aber nicht die wahrhaft geiſtige Einheit ſeyn, wie in der Religion der Erhabenheit. Die früheren Beſtimmungen werden vielmehr nur in eine relative Totalität zurückgenommen, in eine Totalität, worin beide vorangehende Religionen zwar ihre Einſeitigkeit verlieren, aber jedes der beiden Principien zugleich auch in ſein Gegentheil verdorben wird. Die Religion der Schönheit verliert die concrete Individualität ihrer Götter, ſo wie ihren ſelbſtſtändigen ſittlichen Inhalt: die Götter werden nur zu Mitteln herabgeſetzt. Und die Religion der Erhabenheit verliert ihre Richtung auf das Eine, Ewige, Ueberirdiſche. Aber ihre Vereinigung bringt doch den Fortſchritt zu Stande, daß der einzelne und

die beſondern Zwecke zu Einem allgemeinen Zwecke erweitert werden. Dieſer Zweck ſoll realiſirt werden und Gott iſt die Macht, ihn zu realiſiren.

Zweckmäßiges Thun iſt Eigenthümlichkeit nicht nur des Geiſtes, ſondern des Lebens überhaupt — es iſt das Thun der Idee, denn es iſt ein ſolches Hervorbringen, welches nicht mehr ein Uebergehen in Anderes iſt, es ſey nun beſtimmt als Anderes, oder an ſich, wie in der Nothwendigkeit, daſſelbe, aber in der Geſtalt und für einander ein Anderes. Im Zwecke iſt ein Inhalt als Erſter unabhängig von der Form des Uebergehens, von der Veränderung, ſo daß er ſich in ihr erhält. Der Trieb dieſer Blumennatur, der unter dem Einfluß der mannichfachſten Bedingungen ſich äußern mag, iſt das Hervorbringen nur ſeiner eignen Entwickelung und nur die einfache Form des Ueberganges von Subjectivität in Objectivität: die im Keim präformirte Geſtalt iſt es, die ſich im Reſultate offenbart.

Das zweckmäßige Thun liegt der geiſtigen Geſtalt, die wir zuletzt betrachtet haben, ſehr nahe, aber jene Geſtalt iſt nur erſt die oberflächliche Weiſe, in der eine Natur und geiſtige Beſtimmtheit erſcheint, ohne daß dieſe Beſtimmtheit ſelbſt als ſolche in der Weiſe des Zweckes, der Idee wäre. Die abſtracte Beſtimmung und Grundlage der vorigen Religion war nämlich die Nothwendigkeit und außer ihr die Fülle der geiſtigen und phyſiſchen Natur, die darum in beſtimmte Zeit und Qualität ſich zerſtreut und, während die Einheit für ſich inhaltslos iſt, ſich in ſich einwurzelt und nur von der geiſtigen Geſtalt und Idealität jene Heiterkeit erhält, die ſie zugleich über ihre Beſtimmtheit erhebt und dagegen gleichgültig macht. Die Nothwendigkeit iſt nur an ſich Freiheit, noch nicht Weisheit, ohne Zweck und in ihr befreien wir uns nur in ſo fern, als wir den Inhalt aufgeben. Das was nothwendig iſt, iſt allerdings ein Inhalt, irgend ein Begegniß, Zuſtand und Erfolg u. ſ. f., aber ſein Inhalt als ſolcher iſt eine Zufälligkeit,

er kann ſo oder anders ſeyn oder die Nothwendigkeit iſt eben dieß Formale, nur dieß am Inhalte, daß er *iſt*, aber nicht *was* er iſt. Sie iſt nur das Feſthalten dieſes Abſtracten.

Die Nothwendigkeit vertieft ſich aber in den *Begriff*: Er, die *Freiheit* iſt die Wahrheit der Nothwendigkeit. Begreifen heißt, etwas als Moment eines Zuſammenhanges faſſen, der als Zuſammenhang ein Unterſcheiden und ſo ein beſtimmter und erfüllter iſt. Der Zuſammenhang nach Urſach und Wirkung iſt ſelbſt noch Zuſammenhang der Nothwendigkeit, d. h. noch formell — es fehlt dieß, daß ein Inhalt geſetzt iſt als *für ſich* beſtimmt, traversant ce changement de cause en effet sans change, der den Wechſel von Urſach und Wirkung ohne Veränderung durchläuft. Dann nämlich iſt das äußerliche Verhältniß und die Geſtaltung verſchiedener Wirklichkeit zum Mittel herabgeſetzt. Zum Zwecke bedarf es eines *Mittels*, d. h. eines äußerlichen Wirkens, das aber die Beſtimmung hat, der Bewegung des Zweckes, der in ſeiner Bewegung ſich erhält und ſein Uebergehen aufhebt, unterworfen zu ſeyn. In Urſach und Wirkung iſt *an ſich* derſelbe Inhalt, aber er erſcheint als ſelbſtſtändige Wirkliche, die auf einander einwirken. Der Zweck aber iſt dieſer Inhalt, der gegen den erſcheinenden Unterſchied der Geſtaltung und Wirklichkeit als Identität mit ſich geſetzt iſt. Daher kommt im zweckmäßigen Thun nichts heraus, was nicht ſchon vorher iſt.

Eben darin liegt im Zwecke der *Unterſchied des Zweckes von der Realität*. Der Zweck erhält ſich, vermittelt ſich nur mit ſich ſelbſt, geht nur mit ſich zuſammen, bringt die Einheit ſeiner als des ſubjectiven mit der Realität hervor — aber *durch Mittel*. Er iſt die *Macht* über ſie, die Macht, die zugleich einen erſten an und für ſich beſtimmten Inhalt hat, der ein Erſtes iſt und das Letzte bleibt; ſo iſt er die Nothwendigkeit, welche den äußerlichen, beſondern Inhalt in ſich genommen hat und ihn feſthält gegen die Realität, welche negative Beſtimmung hat und zum Mittel herabgeſetzt iſt.

Im Leben nun iſt dieſe Einheit des die Realität immer Bewältigenden und ſich von ihrer Gewalt Befreienden, ſich gegen ſie erhaltenden Inhalts vorhanden, aber der Inhalt iſt nicht frei für ſich im Elemente des Gedankens, in der Weiſe ſeiner Identität herausgehoben, er iſt nicht geiſtig. In den geiſtiggebildeten Idealen iſt dieſelbe Einheit, aber als frei zugleich vorgeſtellt vorhanden und als die Schönheit ſteht ſie höher als das Lebendige. Die Qualität dieſer Einheit iſt inſofern auch als Zweck und ihre Production iſt zweckmäßiges Thun. Aber ihre Qualitäten ſind nicht vorgeſtellt in der Weiſe der Zwecke, z. B. Apoll, Pallas haben nicht den Zweck, Wiſſenſchaft und Poeſie hervorzubringen und zu verbreiten, Ceres, der myſtiſche Bakchus haben nicht den Zweck, Geſetze hervorzubringen, zu lehren und ſie beſchützen dieſen Inhalt, er iſt ihre Sorge, aber dabei iſt dieſe Trennung von Zweck gegen die Realität nicht vorhanden. Dieſe göttlichen Naturen ſind dieſe Mächte und Thätigkeiten ſelbſt, die Muſe iſt ſelbſt dieß Dichten, Athene ſelbſt, das atheniſche Leben und Glück und Wohlſeyn der Stadt iſt nicht ihr Zweck, ſondern dieſe Mächte walten in ihrer Realität ſo immanent, wie die Geſetze in den Planeten wirken.

So wenig ferner die Götter auf der Stufe der Schönheit Mittel ſind, ſo wenig ſind ſie gegeneinander, ſie verſchweben vielmehr ſelbſt in der Nothwendigkeit. Spreizen ſie ſich auch einmal auf, ſo unterwerfen ſie ſich doch und laſſen ſie ſich wieder zu rechte bringen. Während daher in der Nothwendigkeit eine Beſtimmung von der andern abhängig iſt und die Beſtimmtheit untergeht, ſo iſt der Zweck, als Identität unterſchiedener, wirklicher geſetzt, die an und für ſich beſtimmte Einheit, die ſich gegen andre Beſtimmtheit in ihrer Beſtimmtheit erhält.

Der Begriff nun, inſofern er frei für ſich geſetzt iſt, hat ſo zunächſt die Realität ſich gegenüber und dieſe iſt gegen ihn

als Negatives bestimmt. In dem absoluten Begriff, der reinen Idee, zerschmilzt dann diese Realität, dieß Feindliche zur Einheit, zur Befreundung mit dem Begriff selbst, nimmt es seine Eigenthümlichkeit zurück und wird es davon, nur Mittel zu seyn, selbst befreit. Dieß ist nämlich die wahrhafte Zweckmäßigkeit, in welcher die Einheit des Begriffs, Gottes, des göttlichen Subjects und dessen, in dem sich der Begriff realisirt, der Objectivität und der Realisation gesetzt wird und die Natur Gottes selbst es ist, die sich in der Objectivität ausführt und so in der Seite der Realität mit sich identisch ist.

Aber zunächst ist der Zweck selbst noch unmittelbar, formell, seine erste Bestimmung ist, daß das so in sich Bestimmte gegen die Realität für sich sey und sich in ihr als einer widerstreitenden realisire. So ist er zunächst endlicher Zweck, dieß Verhältniß ist Verstandesverhältniß und die Religion, die solche Grundlage hat, Verstandesreligion.

Etwas solchem Zweck und der Art solcher Religion sehr Nahes und Aehnliches haben wir bereits in der Religion des Einen gesehen. Auch diese ist Verstandesreligion, insofern dieser Eine als Zweck sich gegen alle Realität erhält und die jüdische Religion ist deshalb die Religion des hartnäckigsten, todtesten Verstandes. Dieser Zweck, als Verherrlichung des Namens Gottes ist formell, nicht an und für sich bestimmt, nur abstracte Manifestation. Ein bestimmterer Zweck ist wohl das Volk Gottes, die Einzelnheit dieses Volkes, aber dieser Zweck ist ein solcher, der völlig unbegreiflich und nur Zweck ist, wie es der Knecht dem Herrn ist, und nicht Inhalt Gottes selbst, nicht sein Zweck, nicht göttliche Bestimmtheit.

Wenn wir sagen, Gott ist die nach Zwecken und zwar nach Zwecken der Weisheit wirkende Macht, so hat dieß einen andern Sinn, als den, in welchem diese Bestimmung auf der Begriffsentwicklung, auf welcher wir stehen, zunächst zu nehmen ist. Nämlich in unserm Sinne sind jene Zwecke zwar gleich-

falls auch beſchränkte, endliche Zwecke, aber es ſind weſentlich Zwecke der Weisheit überhaupt und Zwecke Einer Weisheit, d. h. Zwecke des an und für ſich Guten, Zwecke, die auf Einen höchſten Endzweck bezogen ſind. Hiemit ſind jene Zwecke ſchlechthin Einem Endzwecke unterworfen. Die beſchränkten Zwecke und die Weisheit in ihnen ſind untergeordneter Natur.

Hier aber iſt die Beſchränktheit der Zwecke die Grundbeſtimmung, welche noch keine höhere über ſich hat.

Die Religion iſt hiemit durchaus keine Religion der Einheit, ſondern der Vielheit, es iſt weder Eine Macht, noch Eine Weisheit, Eine Idee, welche die Grundbeſtimmung göttlicher Natur ausmacht.

Es ſind alſo beſtimmte Zwecke, welche den Inhalt dieſer Geſtalten ausmachen und dieſe Zwecke ſind nicht in der Natur zu ſuchen, ſondern unter den vielen Exiſtenzen und Verhältniſſen ſind die menſchlichen allerdings die weſentlichen. Das Menſchliche hat das Denken in ſich und jedem in ſich noch ſo unbedeutenden Endzweck des Menſchen, ſich zu nähren u. ſ. f., hat er das Recht, natürliche Dinge und Thierleben ohne Weiteres aufzuopfern, ſoviel er will. Eben ſo ſind die Zwecke nicht in den Göttern ſelbſt objectiv und an und für ſich zu ſuchen. Sondern es ſind menſchliche Zwecke, menſchliche Noth oder glückliche Begebenheiten und Zuſtände, die dieſer Religion, inſofern ſie eine beſtimmte iſt, ihren Urſprung gegeben haben.

In der vorhergehenden Religion war das Allgemeine, über dem Beſondern Schwebende die Nothwendigkeit. Auf dieſer Stufe kann das nicht der Fall ſeyn, denn in der Nothwendigkeit heben ſich die endlichen Zwecke auf, hier aber ſind ſie im Gegentheil das Beſtimmende und Beſtehende. Das Allgemeine iſt vielmehr auf dieſer Stufe das Zuſtimmen zu den beſonderen Zwecken und zwar das Zuſtimmen überhaupt,

denn das Allgemeine kann hier nur unbeſtimmt bleiben, weil die Zwecke als einzelne beſtehen und ihre Allgemeinheit nur die abſtracte iſt — ſo iſt ſie das Glück.

Dieß Glück iſt aber nicht in der Art von der Nothwendigkeit unterſchieden, daß es der Zufall wäre; ſo wäre es die Nothwendigkeit ſelbſt, in welcher eben die endlichen Zwecke nur zufällige ſind — auch iſt es nicht Vorſehung und zweckmäßige Regierung der endlichen Dinge überhaupt: ſondern es iſt das Glück von einem beſtimmten Inhalt. Aber beſtimmter Inhalt heißt zugleich nicht jeder überhaupt beliebige, ſondern er muß obgleich endlich und gegenwärtig von allgemeiner Natur ſeyn und in und für ſich ſelbſt eine höhere Berechtigung haben. Und ſo iſt dieſer Zweck der Staat.

Der Staat, als dieſer Zweck, iſt aber auch nur erſt der abſtracte Staat, die Vereinung der Menſchen unter ein Band, aber ſo, daß dieſe Vereinung noch nicht in ſich vernünftige Organiſation iſt, und er iſt dieſes noch nicht, weil Gott noch nicht die vernünftige Organiſation in ihm ſelbſt iſt. Die Zweckmäßigkeit iſt die äußerliche; als innerliche gefaßt wäre ſie die eigne Natur Gottes. Weil Gott noch nicht dieſe concrete Idee, noch nicht in ſich wahrhafte Erfüllung ſeiner durch ſich ſelbſt iſt, ſo iſt dieſer Zweck, der Staat noch nicht die vernünftige Totalität in ſich und verdient darum auch den Namen Staat nicht, ſondern er iſt nur Herrſchaft, die Vereinung der Individuen, Völker in ein Band, unter Eine Macht, und indem wir hier den Unterſchied haben von Zweck und Realiſirung, ſo iſt dieſer Zweck zunächſt vorhanden als nur ſubjectiv, nicht als ausgeführter, und die Realiſirung iſt Erwerbung der Herrſchaft, Realiſirung eines Zwecks, der aprioriſch iſt, der erſt über die Völker kommt und erſt ſich vollbringt.

Wie dieſe Beſtimmung der äußerlichen Zweckmäßigkeit von der ſittlichen Subſtantialität des griechiſchen Lebens und von

der Identität der göttlichen Mächte und ihres äußerlichen Daſeyns unterſchieden iſt, eben ſo muß auch dieſe Herrſchaft, Univerſalmonarchie, dieſer Zweck unterſchieden werden von dem der muhamedaniſchen Religion; auch in dieſer iſt Herrſchaft über die Welt der Zweck, aber das, was herrſchen ſoll, iſt der Eine des Gedankens von der iſraelitiſchen Religion her. Oder wenn in der chriſtlichen Religion geſagt wird, daß Gott will, daß alle Menſchen zum Bewußtſeyn der Wahrheit kommen ſollen, ſo iſt der Zweck geiſtiger Natur, jedes Individuum iſt darin als denkend, geiſtig, frei und gegenwärtig in dem Zweck, er hat an ihm einen Mittelpunkt, iſt kein äußerlicher Zweck und das Subject nimmt ſo den ganzen Umfang des Zwecks in ſich ſelbſt auf. Hier iſt er dagegen noch empiriſch, äußerlich umfaſſend, Herrſchaft der Welt. Der Zweck, der darin iſt, iſt dem Individuum ein äußerer und wird es immer mehr, je mehr er ſich realiſirt, ſo daß das Individuum nur dieſem Zweck unterworfen iſt, diene.

Es iſt zunächſt an ſich darin enthalten die Vereinigung der allgemeinen Macht und der allgemeinen Einzelnheit, aber es iſt ſo zu ſagen nur eine rohe, geiſtloſe Vereinigung, die Macht iſt nicht Weisheit, ihre Realität iſt nicht an und für ſich göttlicher Zweck. Es iſt nicht der Eine mit ſich ſelbſt erfüllte, es iſt nicht im Reiche des Gedankens, daß dieſe Erfüllung geſetzt iſt, es iſt weltliche Macht, die Weltlichkeit nur als Herrſchaft, die Macht iſt darin unvernünftig an ihr ſelbſt. Gegen die Macht zerfällt darum das Beſondere, weil es nicht auf vernünftige Weiſe darin aufgenommen iſt, es iſt Selbſtſüchtigkeit des Individuums und Befriedigung in ungöttlicher Weiſe, in beſonderen Intereſſen. Die Herrſchaft iſt außer der Vernunft und ſteht kalt, ſelbſtſüchtig auf einer Seite und auf der anderen ebenſo das Individuum.

Dieß iſt der allgemeine Begriff dieſer Religion, es iſt darin die Forderung des Höchſten an ſich geſetzt, Vereinigung des

reinen Insichseyenden und der besondern Zwecke, aber diese Vereinigung ist diese ungöttliche, rohe.

B. In der äußerlichen Erscheinung ist diese Religion die römische.

Die römische Religion nimmt man in oberflächlicher Weise mit der griechischen zusammen, aber es ist ein wesentlich ganz anderer Geist in der einen, als in der anderen; wenn sie auch Gestaltungen mit einander gemein haben, so haben diese doch eine ganz andere Stellung hier und das Ganze der Religion und die religiöse Gesinnung ist ein wesentlich Verschiedenes, was schon aus der äußerlichen, oberflächlichen, empirischen Betrachtung sich ergiebt.

Man giebt im Allgemeinen zu, daß der Staat, die Staatsverfassung, das politische Schicksal eines Volks abhängt von seiner Religion, diese die Basis, Substanz vom wirklichen Geiste und von dem, was Politik ist, die Grundlage sey; aber griechischer und römischer Geist, Bildung, Charakter sind ganz wesentlich von einander unterschieden und schon dieß muß auf den Unterschied der religiösen Substanz führen.

Die göttlichen Wesen dieser Sphäre sind praktische Götter, nicht theoretische, prosaische, nicht poetische, obgleich, wie wir sogleich sehen werden, diese Stufe am reichsten seyn wird an immer neuer Erfindung und Hervorbringung von Göttern. In Ansehung der abstracten Gesinnung, der Richtung des Geistes ist hier 1. zu bemerken die Ernsthaftigkeit der Römer. Wo Ein Zweck ist, ein wesentlich fester Zweck, der realisirt werden soll, da tritt dieser Verstand, damit die Ernsthaftigkeit ein, die an diesem Zweck festhält gegen mannigfaches Andere im Gemüth oder in äußerlichen Umständen.

Bei den Göttern in der vorhergehenden Religion, der abstracten Nothwendigkeit und den besonderen schönen göttlichen Individuen ist Freiheit der Grundcharakter, die diese Heiterkeit, Seligkeit ist. Sie sind nicht an einzelne Existenzen ge-

bunden, ſie ſind weſentliche Mächte und ſind zugleich die Ironie über das, was ſie thun wollen; an dem einzelnen Empiriſchen iſt ihnen nichts gelegen. Die Heiterkeit der griechiſchen Religion, der Grundzug in Anſehung der Geſinnung derſelben, hat darin ihren Grund, daß auch wohl ein Zweck iſt, ein Verehrtes, Heiliges, aber es iſt dieſe Freiheit zugleich vorhanden vom Zweck, unmittelbarer darin, daß die griechiſchen Götter viele ſind. Jeder griechiſche Gott hat eine mehr oder weniger ſubſtantielle Eigenſchaft, ſittliche Weſentlichkeit, aber eben, weil es viele Beſonderheiten ſind, ſo ſteht das Bewußtſeyn, der Geiſt zugleich über dieſem Mannigfachen, iſt aus ſeiner Beſonderheit heraus; es verläßt das, was als weſentlich beſtimmt iſt, auch als Zweck betrachtet werden kann, es iſt ſelbſt dieß Ironiſiren. Die ideale Schönheit dieſer Götter und ihr Allgemeines ſelbſt iſt höher als ihr beſonderer Charakter, ſo läßt ſich Mars auch den Frieden gefallen. Sie ſind Götter der Phantaſie für den Augenblick, die keine Conſequenz haben, jetzt für ſich hervortreten und jetzt in den Olymp wieder zurückkehren.

Dagegen, wo Ein Princip, ein oberſtes Princip und ein oberſter Zweck iſt, da kann dieſe Heiterkeit nicht Statt finden. Dann iſt der griechiſche Gott eine concrete Individualität an ihm ſelbſt hat, jedes dieſer vielen beſonderen Individuen ſelbſt wieder viele unterſchiedene Beſtimmungen, es iſt eine reiche Individualität, die deswegen nothwendig den Widerſpruch in ihr haben und zeigen muß, weil der Gegenſatz noch nicht abſolut verſöhnt iſt.

Indem die Götter an ihnen ſelbſt dieſen Reichthum von äußerlichen Beſtimmungen haben, iſt dieſe Gleichgültigkeit vorhanden gegen dieſe Beſonderheiten, und der Leichtſinn kann mit ihnen ſpielen. Das Zufällige, das wir an ihnen bemerken in dieſen Göttergeſchichten, gehört hierher.

Dionyſius von Halikarnaß vergleicht die griechiſche und römiſche Religion, er preiſt die religiöſen Einrichtungen Rom's

und zeigt den großen Vorzug der altrömischen Religion vor der griechischen. Sie hat Tempel, Altäre, Gottesdienst, Opfer, feierliche Versammlungen, Feste, Symbole ꝛc. mit der griechischen gemein, aber ausgestoßen sind die Mythen mit den blasphemischen Zügen, den Verstümmelungen, Gefangenschaften, Kriegen, Händeln ꝛc. der Götter. Diese gehören aber zur Gestaltung der Heiterkeit der Götter, sie geben sich preis, es wird mit ihnen Komödie gespielt, aber sie haben darin ihr unbekümmertes, sicheres Daseyn. Beim Ernst muß auch die Gestalt, die Handlungen, Begebenheiten heraustreten dem festen Princip gemäß, hingegen in der freien Individualität da sind noch keine solche feste Zwecke, solche einseitig sittliche Verstandesbestimmungen, die Götter enthalten zwar das Sittliche, sind aber zugleich als besondere in ihrer Bestimmtheit reiche Individualität, sind concret. In dieser reichen Individualität ist die Ernsthaftigkeit keine nothwendige Bestimmung, sie ist vielmehr frei in der Einzelnheit ihrer Aeußerung, kann sich auf leichtsinnige Weise in allem herumwerfen und bleibt, was sie ist. Die Geschichten, welche als unwürdig erscheinen, spielen an auf allgemeine Ansichten der Natur der Dinge, der Erschaffung der Welt ꝛc., sie haben ihren Ursprung in alten Traditionen, in abstracten Ansichten über den Proceß der Elemente. Das Allgemeine der Ansicht ist verdunkelt, aber es wird darauf angespielt und in dieser Aeußerlichkeit, Unordnung wird der Blick in das Allgemeine der Intelligenz erweckt. In einer Religion dagegen, wo Ein bestimmter Zweck vorhanden, verschwindet die Rücksicht auf alle theoretische Gesichtspunkte der Intelligenz. Theorien, dergleichen Allgemeines findet sich in der Religion der Zweckmäßigkeit nicht. Der Gott hat hier einen bestimmten Inhalt, dieß ist die Herrschaft der Welt, es ist empirische Allgemeinheit, nicht sittliche, geistige, sondern reale Allgemeinheit.

Den römischen Gott als diese Herrschaft sehen wir als

Fortuna publica, dieſe Nothwendigkeit, die für Andere eine kalte Nothwendigkeit iſt; die eigentliche Nothwendigkeit, die den römiſchen Zweck ſelbſt enthaltende, iſt Roma, iſt das Herrſchen, ein heiliges, göttliches Weſen und dieſe herrſchende Roma in der Form eines herrſchenden Gottes iſt der Jupiter Capitolinus, ein beſonderer Jupiter, denn es giebt viele Jupiter, wohl 300 Joves.

Dieſer Jupiter Capitolinus iſt nicht Zeus, der der Vater der Götter und Menſchen iſt, ſondern er hat nur den Sinn des Herrſchens und ſeinen Zweck in der Welt, und das römiſche Volk iſt es, für das er dieſen Zweck vollbringt. Das römiſche Volk iſt die allgemeine Familie, während in der Religion der Schönheit viele Familien der göttliche Zweck waren, in der Religion des Einen dagegen nur Eine Familie.

2. Dieſer Gott iſt nicht der wahrhaft geiſtig Eine, eben deshalb fällt auch das Beſondere außerhalb dieſer Einheit des Herrſchens. Die Macht iſt nur abſtract, nur Macht, es iſt nicht eine vernünftige Organiſation, Totalität in ſich: ebendeswegen erſcheint auch das Beſondere als ein außer dem Einen, dem Herrſcher Fallendes.

Dieſes Beſondere erſcheint theils auch in der Weiſe der griechiſchen Götter oder iſt ſpäter von den Römern ſelbſt mit dieſen gleichgeſtellt worden. So finden auch die Griechen ihre Götter in Perſien, Syrien, Babylon, was zugleich doch ein Verſchiedenes war von der eigenthümlichen Anſchauung, Beſtimmtheit ihrer Götter, nur oberflächliche Allgemeinheit.

Im Allgemeinen ſind die römiſchen beſondern Gottheiten oder viele von ihnen dieſelben mit den griechiſchen. Aber dennoch ſind ſie nicht dieſe ſchöne, freie Individualität, erſcheinen gleichſam grau, man weiß nicht, wo ſie herkommen, oder man weiß, daß ſie bei beſtimmten Gelegenheiten eingeführt worden. Und dann müſſen wir wohl unterſcheiden, wie die ſpätern

Dichter, Virgil, Horaz die griechischen Götter in ihre gemachte Poesie als leblose Nachahmungen aufnahmen.

Es ist nicht in ihnen dieses Bewußtseyn, diese Humanität, was das Substantielle im Menschen, wie in den Göttern und in den Göttern, wie im Menschen ist. Sie zeigen sich als geistlose Maschinen, als Verstandesgötter, die nicht einem schönen, freien Geist, einer schönen, freien Phantasie angehören. Wie sie auch in den neueren Machwerken der Franzosen als lederne Gestalten, Maschinen vorkommen. Es haben deshalb überhaupt die römischen Göttergestalten die Neueren mehr angesprochen als die griechischen, weil jene mehr als leere Verstandesgötter auftreten, die nicht mehr der lebendigfreien Phantasie angehören.

Außer diesen besonderen Göttern, die als gemeinschaftlich mit den griechischen erscheinen, haben die Römer viel eigenthümliche Götter und Gottesdienste. Die Herrschaft ist der Zweck des Bürgers, aber in diesem ist das Individuum noch nicht erschöpft: es hat auch seine besonderen Zwecke. Die particularen Zwecke fallen außer diesem abstracten Zweck.

Aber die besonderen Zwecke werden vollkommen prosaisch particulare Zwecke, es ist die gemeine Particularität des Menschen nach den vielfachen Seiten seines Bedürfnisses oder Zusammenhangs mit der Natur, die hier hervortritt. Der Gott ist nicht diese concrete Individualität, — Jupiter ist nur das Herrschen, die besonderen Götter sind todt, leb-, geistlos, oder mehr entlehnt.

Die Particularität, von jener Allgemeinheit verlassen, so für sich, ist ganz gemein, prosaische Particularität des Menschen, diese aber ist Zweck für den Menschen, er braucht Dieß und Jenes. Was Zweck aber ist für den Menschen, ist in dieser Sphäre Bestimmung des Göttlichen.

Der Zweck des Menschen und der göttliche ist Einer, aber ein der Idee äußerlicher Zweck: so gelten die menschlichen Zwecke

für göttliche Zwecke, damit für göttliche Mächte; da haben wir dieſe vielen beſonderen, höchſt proſaiſchen Gottheiten.

Wir ſehen ſo einer Seits dieſe allgemeine Macht, die das Herrſchen iſt: in dieſer ſind die Individuen aufgeopfert, nicht als ſolche geltend; die andere Seite, das Beſtimmte, fällt, weil jene Einheit, der Gott, das Abſtracte iſt, außerhalb deſſelben und das Menſchliche iſt weſentlich Zweck; die Erfüllung des Gottes mit einem Inhalt iſt das Menſchliche.

Auf der vorhergehenden Stufe in der Religion der Schönheit, ſind es freie allgemeine und ſittliche Mächte, welche den Gegenſtand der Verehrung ausmachen. Obgleich beſchränkt ſind ſie doch an und für ſich ſeyender, objectiver Inhalt und eben in ihrer Betrachtung ſind die Zwecke der Individualität aufgelöſt und iſt das Individuum ſeiner Noth und ſeiner Bedürfniſſe enthoben. Sie ſind frei und das Individuum befreit ſich in ihnen; eben darum feiert es ſeine Identität mit ihnen, genießt es ihre Gunſt und iſt es derſelben würdig, denn es hat nichts für ſich gegen ſie und in ſeiner Noth, ſeinen Bedürfniſſen, überhaupt in ſeiner Beſonderheit iſt es ſich nicht Zweck. Seine beſondern Zwecke, ob ſie gelingen, ſucht es nur in den Orakeln zu erfragen oder es gibt ſie in der Nothwendigkeit auf. Die einzelnen Zwecke haben hier nur erſt die Bedeutung von Negativem, nicht an und für ſich ſelbſt ſeyendem.

In dieſer Glückſeligkeitsreligion aber iſt es die Selbſtſucht der Verehrenden, die ſich in ihren praktiſchen Göttern als der Macht anſchaut und die in und von ihnen die Befriedigung eines ſubjectiven Intereſſe ſucht. Die Selbſtſucht hat das Gefühl ihrer Abhängigkeit; eben weil ſie ſchlechthin endliche iſt, ſo iſt ihr dieß Gefühl eigenthümlich. Der Orientale, der im Lichte lebt, der Indier, der ſein Selbſtbewußtſeyn in Brahm verſenkt, der Grieche, der in der Nothwendigkeit ſeine beſonderen Zwecke aufgiebt, und in den beſonderen Mächten ſeine ihm freundlichen, ihn begeiſternden, belebenden, mit ihm

vereinten Mächte anſchaut, lebt in ſeiner Religion ohne das Gefühl der Abhängigkeit; er iſt vielmehr *frei* darin, frei vor ſeinem Gott; nur in ihm hat er ſeine Freiheit und abhängig iſt er nur außer ſeiner Religion; in ihr hat er ſeine Abhängigkeit weggeworfen. Aber die Selbſtſucht, die Noth, das Bedürfniß, das ſubjective Glück und Wohlleben, das *ſich* will, an *ſich* hält, fühlt ſich gedrückt, geht vom Gefühl der Abhängigkeit ſeiner Intereſſen aus. Die Macht über dieſe Intereſſen hat eine *poſitive Bedeutung* und ſelber ein Intereſſe für das Subject, indem ſie ſeine Zwecke erfüllen ſoll. Sie hat inſofern nur die Bedeutung eines *Mittels* der Verwirklichung ſeiner Zwecke. Dieß iſt das Schleichen, Heucheln in dieſer Demuth: denn *ſeine* Zwecke ſind und ſollen ſeyn der Inhalt, der Zweck dieſer Macht. Dieß Bewußtſeyn verhält ſich daher in der Religion nicht *theoretiſch*, d. h. nicht in freier Anſchauung der Objectivität, des Ehrens dieſer Mächte, ſondern nur in *praktiſcher Selbſtiſchkeit*, der geforderten Erfüllung der Einzelnheit dieſes Lebens. Der Verſtand iſt es, der in dieſer Religion ſeine endlichen Zwecke, ein durch ihn einſeitig Geſetztes, nur ihn Intereſſirendes feſthält und ſolche Abſtracta und Vereinzelungen weder in die Nothwendigkeit verſenkt, noch in die Vernunft auflöſt. Es erſcheinen ſo die particularen Zwecke, Bedürfniſſe, Mächte auch als Götter. Der Inhalt dieſer Götter iſt eben praktiſche *Nützlichkeit*; ſie dienen dem gemeinen Nutzen.

So geht es 3. ins *ganz Einzelne*.

Die Familiengötter gehören dem particularen Bürger an, die Laren dagegen beziehen ſich auf die natürliche Sittlichkeit, Pietät, auf die ſittliche Einheit der Familie. Andere Götter haben einen Inhalt, der der bloßen, noch viel mehr beſonderen Nützlichkeit angehört.

Indem dieß Leben, dieß Thun der Menſchen auch eine Form erhält, die wenigſtens ohne das Negative des Böſen iſt, ſo iſt die Befriedigung dieſer Bedürfniſſe ſo ein einfacher, ruhi-

ger, ungebildeter Naturzuſtand. Dem Römer ſchwebt die Zeit Saturns, der Zuſtand der Unſchuld vor, und die Befriedigung der Bedürfniſſe, die dieſem angemeſſen ſind, erſcheinen als eine Menge von Göttern.

So hatten die Römer viele Feſte und eine Menge Götter, die ſich auf die Fruchtbarkeit der Erde beziehen, ſowie auf die Geſchicklichkeit der Menſchen, die Naturbedürfniſſe ſich anzueignen. So finden wir einen Jupiter Pistor; die Kunſt zu backen gilt als ein Göttliches und die Macht derſelben als ein Weſentliches. Fornax, der Ofen, worin das Getreide gedörrt wird, iſt eine eigene Göttin; Vesta iſt das Feuer zum Brodbacken; denn als Ἑστία hat ſie eine höhere Bedeutung erhalten, die ſich auf die Familienpietät bezieht. Die Römer hatten ihre Schweine-, Schaaf- und Stierfeſte; in den Palilien ſuchte man ſich die Pales geneigt zu machen, welche dem Futter für's Vieh Gedeihen gab und in deren Obhut die Hirten ihre Heerden empfahlen, um ſie vor allem Schädlichen zu bewahren. Ebenſo hatten ſie Gottheiten für Künſte, die Beziehung haben auf den Staat, z. B. Juno Moneta, da die Münze im Zuſammenleben etwas Weſentliches iſt.

Wenn aber ſolche endlichen Zwecke, wie die Zuſtände und Verhältniſſe des Staats und das Gedeihen deſſen, was zur phyſiſchen Nothdurft und zum Fortkommen und zur Wohlfahrt der Menſchen gehört, das Höchſte ſind, und es um das Gelingen und Daſeyn einer unmittelbaren Wirklichkeit, die als ſolche um ihres Inhalts willen nur eine zufällige ſeyn kann, zu thun iſt: ſo fixirt ſich dem Nützlichen und dem Gedeihen gegenüber das Schädliche und das Mißlingen. In Anſehung endlicher Zwecke und Zuſtände iſt der Menſch abhängig, was er hat, genießt, beſitzt, iſt ein poſitives Seyn und in der Schranke und im Mangel, daß es in der Macht eines Andern iſt, im Negativen deſſelben fühlt er die Abhängigkeit und die richtige Entwicklung dieſes Gefühles führt darauf, die Macht

des Schädlichen und des Uebels zu verehren — den Teufel anzubeten. Zu dieser Abstraction des Teufels — des Uebels und des Bösen an und für sich — kommt diese Stufe nicht, weil ihre Bestimmungen endliche, gegenwärtige Wirklichkeiten von beschränktem Inhalte sind. Es ist nur besonderer Schaden und Mangel, der ihr furchtbar ist und den sie verehrt. Das Concrete, das endlich ist, ist ein Zustand, eine vorübergehende Wirklichkeit, eine Art und Weise des Seyns, welche von der Reflexion als ein äußerlich Allgemeines aufgefaßt werden kann, wie schon der Friede (Pax) die Ruhe (Tranquillitas) die Göttin Vacuna ist, welche von der Phantasielosigkeit der Römer fixirt worden sind. Solche allegorisch-prosaische Mächte sind aber vornämlich und wesentlich solche, deren Grundbestimmung ein Mangel und Schade ist. So haben die Römer der Pest, dem Fieber (Febris) der Sorge (Angerona) Altäre gewidmet und den Hunger (Fames) und den Brand im Getreide (Robigo) verehrt. In der heitern Religion der Kunst ist diese Seite der Furcht vor dem Unglückbringenden zurückgedrängt: die unterirdischen Mächte, die für feindlich und furchtbar angesehen werden könnten, sind die Eumeniden, die wohlgesinnten Mächte.

Es ist für uns schwer zu fassen, daß dergleichen als göttlich verehrt worden ist. Alle Bestimmung der Göttlichkeit geht in solchen Vorstellungen aus und es ist nur das Gefühl der Abhängigkeit und Furcht, dem Dergleichen etwas Objectives werden kann. Es ist der gänzliche Verlust aller Idee, das Verkommen aller Wahrheit, das allein auf dergleichen verfallen kann, und zu fassen ist eine solche Erscheinung nur daraus, daß der Geist ganz in das Endliche und unmittelbar Nützliche eingehauſt ist, wie denn den Römern auch Geschicklichkeiten, die sich auf die unmittelbarsten Bedürfnisse und deren Befriedigung beziehen, Götter sind. Der Geist hat alles Innern, Allgemeinen, des Gedankens vergessen, ist durch und durch in den Zu-

ständen der Prosa und das Hinausgehen, die Erhebung ist nichts als der ganz formelle Verstand, der Zustände, Art und Weise des unmittelbaren Seyns in Ein Bild faßt und keine andere Weise der Substantialität kennt.

In diesem prosaischen Zustand der Macht, da den Römern die Macht solcher endlichen Zwecke und der unmittelbaren, wirklichen, äußerlichen Zustände das Glück des römischen Reiches war, lag es nun nahe, die gegenwärtige Macht solcher Zwecke, die individuelle Gegenwart solchen Glücks — den Kaiser, der dieß Glück in Händen hatte, als Gott zu verehren. Der Kaiser, dieß ungeheure Individuum, war die rechtlose Macht über das Leben und Glück der Individuen, der Städte und Staaten, er war eine weiter reichende Macht als die Robigo, Hungersnoth und andre öffentliche Noth lag in seiner Hand und mehr als dieß: Stand, Geburt, Reichthum, Adel, alles das machte er. Selbst über das formelle Recht, auf dessen Ausbildung der römische Geist so viel Kraft verwandt hatte, war er die Obergewalt.

Alle besondern Gottheiten sind aber auf der andern Seite wieder der allgemeinen, realen Macht unterworfen, sie treten zurück gegen die allgemeine, schlechthin wesentliche Macht der Herrschaft, der Größe des Reichs, die sich über die ganze bekannte, gebildete Welt ausdehnt, in dieser Allgemeinheit ist das Schicksal der göttlichen Besonderung die Nothwendigkeit, daß die besondern göttlichen Mächte in dieser abstracten Allgemeinheit abmittirt werden, untergehen, so wie auch die individuellen göttlichen Volksgeister erdrückt werden unter der einen abstracten Herrschaft. Dieß kommt auch in mehreren empirischen Zügen vor, bei Cicero finden wir diese kalte Reflexion über die Götter. Die Reflexion ist hier die subjective Macht über sie. Er macht eine Zusammenstellung ihrer Genealogie, ihrer Schicksale, Thaten ꝛc., zählt viele Vulkane, Apollo, Jupiter auf und stellt sie zusammen, dieß ist die Reflexion,

die Vergleiche anstellt und dadurch die feste Gestalt zweifelhaft und schwankend macht. Die Nachrichten, welche er in der Abhandlung de natura deorum giebt, sind in anderer Rücksicht von der größten Wichtigkeit, z. B. in Rücksicht auf das Entstehen der Mythen, aber zugleich werden die Götter damit durch die Reflexion herabgesetzt und die bestimmte Darstellung geht verloren, Unglauben und Mißtrauen wird gesetzt.

Auf der andern Seite war es aber auch ein allgemeineres religiöses Bedürfniß und zugleich die erdrückende Macht des römischen Schicksals, was die individuellen Götter in eine Einheit versammelte. Rom ist ein Pantheon, wo die Götter nebeneinander stehen und sich gegenseitig auslöschen und dem Einen Jupiter Capitolinus unterworfen sind.

Die Römer erobern Großgriechenland, Aegypten u. s. w., sie plündern die Tempel, wir sehen so ganze Schiffsladungen von Göttern nach Rom geschleppt. Rom wurde so die Versammlung aller Religionen, der griechischen, persischen, ägyptischen, christlichen, des Mithradienstes. In Rom ist diese Toleranz; alle Religionen kommen da zusammen und werden vermischt. Nach allen Religionen greifen sie und der Gesammtzustand macht so eine Verwirrung aus, in der jede Art von Cultus durcheinander geht, und die Gestalt, die der Kunst angehört, verloren geht.

C. Der Charakter des Cultus und die Bestimmung von diesem liegt im Vorhergehenden, es wird Gott gedient um eines Zwecks willen und dieser Zweck ist ein menschlicher; der Inhalt fängt, so zu sagen, nicht von Gott an, es ist nicht der Inhalt dessen, was seine Natur ist, sondern er fängt vom Menschen an, von dem, was menschlicher Zweck ist.

Es ist deshalb die Gestaltung dieser Götter kaum unterschieden von dem Cultus derselben zu betrachten; denn dieser Unterschied und der freie Cultus setzt eine Wahrheit, die an und für sich ist, ein Allgemeines, Objectives, wahrhaft Gött-

ſtänden der Proſa und das Hinausgehen, die Erhebung iſt nichts als der ganz formelle Verſtand, der Zuſtände, Art und Weiſe des unmittelbaren Seyns in Ein Bild faßt und keine andere Weiſe der Subſtantialität kennt.

In dieſem proſaiſchen Zuſtand der Macht, da den Römern die Macht ſolcher endlichen Zwecke und der unmittelbaren, wirklichen, äußerlichen Zuſtände das Glück des römiſchen Reiches war, lag es nun nahe, die gegenwärtige Macht ſolcher Zwecke, die individuelle Gegenwart ſolchen Glücks — den Kaiſer, der dieß Glück in Händen hatte, als Gott zu verehren. Der Kaiſer, dieß ungeheure Individuum, war die rechtloſe Macht über das Leben und Glück der Individuen, der Städte und Staaten, er war eine weiter reichende Macht als die Robigo, Hungersnoth und andre öffentliche Noth lag in ſeiner Hand und mehr als dieß: Stand, Geburt, Reichthum, Adel, alles das machte er. Selbſt über das formelle Recht, auf deſſen Ausbildung der römiſche Geiſt ſo viel Kraft verwandt hatte, war er die Obergewalt.

Alle beſondern Gottheiten ſind aber auf der andern Seite wieder der allgemeinen, realen Macht unterworfen, ſie treten zurück gegen die allgemeine, ſchlechthin weſentliche Macht der Herrſchaft, der Größe des Reichs, die ſich über die ganze bekannte, gebildete Welt ausdehnt, in dieſer Allgemeinheit iſt das Schickſal der göttlichen Beſonderung die Nothwendigkeit, daß die beſondern göttlichen Mächte in dieſer abſtracten Allgemeinheit abmittirt werden, untergehen, ſo wie auch die individuellen göttlichen Volksgeiſter erdrückt werden unter der einen abſtracten Herrſchaft. Dieß kommt auch in mehreren empiriſchen Zügen vor, bei Cicero finden wir dieſe kalte Reflexion über die Götter. Die Reflexion iſt hier die ſubjective Macht über ſie. Er macht eine Zuſammenſtellung ihrer Genealogie, ihrer Schickſale, Thaten ꝛc., zählt viele Vulkane, Apollo, Jupiter auf und ſtellt ſie zuſammen, dieß iſt die Reflexion,

die Vergleiche anſtellt und dadurch die feſte Geſtalt zweifelhaft und ſchwankend macht. Die Nachrichten, welche er in der Abhandlung de natura deorum giebt, ſind in anderer Rückſicht von der größten Wichtigkeit, z. B. in Rückſicht auf das Entſtehen der Mythen, aber zugleich werden die Götter damit durch die Reflexion herabgeſetzt und die beſtimmte Darſtellung geht verloren, Unglauben und Mißtrauen wird geſetzt.

Auf der andern Seite war es aber auch ein allgemeineres religiöſes Bedürfniß und zugleich die erdrückende Macht des römiſchen Schickſals, was die individuellen Götter in eine Einheit verſammelte. Rom iſt ein Pantheon, wo die Götter nebeneinander ſtehen und ſich gegenſeitig auslöſchen und dem Einen Jupiter Capitolinus unterworfen ſind.

Die Römer erobern Großgriechenland, Aegypten u. ſ. w., ſie plündern die Tempel, wir ſehen ſo ganze Schiffsladungen von Göttern nach Rom geſchleppt. Rom wurde ſo die Verſammlung aller Religionen, der griechiſchen, perſiſchen, ägyptiſchen, chriſtlichen, des Mithradienſtes. In Rom iſt dieſe Toleranz; alle Religionen kommen da zuſammen und werden vermiſcht. Nach allen Religionen greifen ſie und der Geſammtzuſtand macht ſo eine Verwirrung aus, in der jede Art von Cultus durcheinander geht, und die Geſtalt, die der Kunſt angehört, verloren geht.

C. Der Charakter des Cultus und die Beſtimmung von dieſem liegt im Vorhergehenden, es wird Gott gedient um eines Zwecks willen und dieſer Zweck iſt ein menſchlicher; der Inhalt fängt, ſo zu ſagen, nicht von Gott an, es iſt nicht der Inhalt deſſen, was ſeine Natur iſt, ſondern er fängt vom Menſchen an, von dem, was menſchlicher Zweck iſt.

Es iſt deshalb die Geſtaltung dieſer Götter kaum unterſchieden von dem Cultus derſelben zu betrachten; denn dieſer Unterſchied und der freie Cultus ſetzt eine Wahrheit, die an und für ſich iſt, ein Allgemeines, Objectives, wahrhaft Gött-

liches und durch ſeinen Inhalt über dem beſondern ſubjectiven Bedürfniß für ſich Beſtehendes voraus und der Cultus iſt dann der Proceß, in welchem das Individuum ſich den Genuß und die Feier der Identität deſſelben mit ſich gibt. Hier aber geht das Intereſſe vom Subject aus; deſſen Noth und die Abhängigkeit dieſer Noth erzeugt die Frömmigkeit und der Cultus iſt das Setzen einer Macht zur Abhilfe und um ſeiner Noth willen. Dieſe Götter haben ſo für ſich eine ſubjective Wurzel und Urſprung und gleichſam eine Exiſtenz nur in der Verehrung, im Feſte und kaum in der Vorſtellung eine Selbſtſtändigkeit, ſondern das Beſtreben und die Hoffnung, die Noth durch die Macht derſelben zu überwinden, von ihnen die Befriedigung des Bedürfniſſes zu erlangen, iſt nur der zweite Theil des Cultus und jene ſonſt objective Seite fällt in den Cultus ſelbſt.

Es iſt ſo eine Religion der Abhängigkeit und das Gefühl derſelben. In ſolchem Abhängigkeitsgefühl iſt die Unfreiheit das Herrſchende. Der Menſch weiß ſich frei; aber das, worin er ſich ſelbſt beſitzt, iſt ein dem Individuum äußerlich bleibender Zweck, noch mehr aber ſind dieß die beſonderen Zwecke, und in Anſehung derſelben findet eben das Gefühl der Abhängigkeit ſtatt.

Hier iſt weſentlich Aberglauben, weil es ſich um beſchränkte, endliche Zwecke, Gegenſtände handelt, und ſolche als abſolute behandelt werden, die ihrem Inhalte nach beſchränkte ſind. Der Aberglaube iſt im Allgemeinen dieß, eine Endlichkeit, Aeußerlichkeit, gemeine unmittelbare Wirklichkeit als ſolche, als Macht, als Subſtantialität gelten zu laſſen; er geht von der Gedrücktheit des Geiſtes, ſeinem Gefühl der Abhängigkeit in ſeinem Zwecke aus.

So hat die Römer immer der Schauer vor einem Unbekannten, Beſtimmungs- und Bewußtloſen begleitet, überall haben ſie etwas Geheimnißvolles geſehen und einen unbeſtimmten Schauder empfunden, der ſie bewog, ein Unverſtandenes vorzu-

ſchieben, das als ein Höheres geachtet wurde. Die Griechen haben dagegen Alles klar gemacht und über alle Verhältniſſe einen ſchönen, geiſtreichen Mythus ausgebildet.

Cicero rühmt die Römer als die frömmſte Nation, die überall an die Götter denke, Alles mit Religion thue, den Göttern für Alles danke. Dieß iſt in der That vorhanden. Dieſe abſtracte Innerlichkeit, dieſe Allgemeinheit des Zwecks, welche das Schickſal iſt, in welchem das beſondere Individuum und die Sittlichkeit, Menſchlichkeit des Individuums erdrückt wird, nicht concret vorhanden ſeyn, ſich nicht entwickeln darf — dieſe Allgemeinheit, Innerlichkeit iſt die Grundlage und damit, daß Alles bezogen wird auf dieſe Innerlichkeit, iſt in Allem Religion. So leitet auch Cicero vollkommen im Sinne des römiſchen Geiſtes die Religion von religare ab, denn in der That iſt für dieſen die Religion in allen Verhältniſſen ein Bindendes und Beherrſchendes geweſen.

Aber dieſe Innerlichkeit, dieſes Höhere, Allgemeine iſt zugleich nur Form, der Inhalt, der Zweck dieſer Macht iſt der menſchliche Zweck, iſt durch den Menſchen angegeben. Die Römer verehren die Götter, weil und wann ſie ſie brauchen, beſonders in der Noth des Kriegs.

Die Einführung neuer Götter geſchieht zur Zeit der Nöthen und Angſt oder aus Gelübden. Die Noth iſt im Ganzen die allgemeine Theogonie bei ihnen. Es gehört hierher auch, daß das Orakel, die ſibylliniſchen Bücher ein Höheres ſind, wodurch dem Volke kund gethan wird, was zu thun iſt oder was geſchehen ſoll, um Nutzen zu haben. Dergleichen Anſtalten ſind in den Händen des Staats, Magiſtrats.

Politiſche Religion iſt dieſe Religion überhaupt nicht in der Art, daß, wie bei allen bisherigen Religionen, das Volk das höchſte Bewußtſeyn ſeines Staats und ſeiner Sittlichkeit in der Religion hätte und den Göttern die allgemei-

nen Einrichtungen des Staats, wie Ackerbau, Eigenthum, Ehe verdankte, ſondern die Verehrung und Dankbarkeit gegen die Götter knüpft ſich theils an beſtimmte, einzelne Fälle — z. B. Rettung aus Noth — theils an alle öffentliche Autorität und an die Staatshandlungen proſaiſch an und die Religioſität wird überhaupt auf endliche Weiſe in die endlichen Zwecke und deren Beſchlüſſe und Entſchließungen hineingezogen.

So iſt der Nothwendigkeit überhaupt die empiriſche Einzelnheit eingebildet; ſie iſt göttlich und es entſteht mit dem Aberglauben als Geſinnung identiſch ein Kreis von Orakeln, Auspicien, ſibylliniſchen Büchern, welche einer Seits dem Staatszweck dienen, anderer Seits den particularen Intereſſen.

Das Individuum geht einer Seits im Allgemeinen, in der Herrſchaft, Fortuna publica unter, anderer Seits gelten die menſchlichen Zwecke, hat das menſchliche Subject ein ſelbſtſtändiges, weſentliches Gelten. Dieſe Extreme und der Widerſpruch derſelben iſt es, worin ſich das römiſche Leben herumwirft.

Die römiſche Tugend, die Virtus iſt dieſer kalte Patriotismus, daß dem, was Sache des Staats, der Herrſchaft iſt, das Individuum ganz dient. Dieſen Untergang des Individuums im Allgemeinen, dieſe Negativität haben ſich die Römer auch zur Anſchauung gebracht, ſie iſt es, was in ihren religiöſen Spielen einen weſentlichen Zug ausmacht.

Bei einer Religion, die keine Lehre hat, ſind es beſonders die Darſtellungen der Feſte und Schauſpiele, wodurch die Wahrheit des Gottes den Menſchen vor Augen gebracht wird. Hier haben deshalb die Schauſpiele eine ganz andere Wichtigkeit als bei uns. Ihre Beſtimmung iſt im Alterthum, den Proceß der ſubſtantiellen Mächte, das göttliche Leben in ſeiner Bewegung und Handlung vor die Anſchauung zu bringen. Die Verehrung und Anbetung des Götterbildes hat daſſelbe in ſeiner

Ruhe, in seinem Seyn vor sich und die Bewegung des Gottes ist in der Erzählung, im Mythus enthalten, aber nur für die innere, subjective Vorstellung gesetzt. So wie nun die Vorstellung des Gottes in seiner Ruhe fortgeht zum Kunstwerk, zur Weise des unmittelbaren Anschauens, so geht die Vorstellung des göttlichen Handelns zur äußerlichen Darstellung in dem Schauspiele fort. Solche Anschauung war nun bei den Römern nicht einheimisch, nicht auf ihrem Grund und Boden gewachsen und indem sie dieß ihnen ursprünglich Fremde aufnahmen, haben sie es — wie wir an Seneca sehen — ins Hohle, Gräßliche und Greuliche gezogen, ohne die sittliche, göttliche Idee sich anzueignen. Auch haben sie eigentlich nur die spätere griechische Komödie aufgenommen und nur liederliche Scenen und Privatverhältnisse zwischen Vater, Söhnen, Huren und Sclaven dargestellt.

Bei diesem Versenktseyn in endliche Zwecke konnte nicht die hohe Anschauung des sittlichen, göttlichen Thuns, keine theoretische Anschauung substantieller Mächte vorhanden seyn und Handlungen, die sie als Zuschauer theoretisch interessiren sollten, ohne daß es ihr praktisches Interesse betraf, konnten selbst nur eine äußerliche, rohe, oder wenn sie bewegen sollte, nur eine scheußliche Wirklichkeit seyn.

Im griechischen Schauspiel, war das, was gesprochen wurde, die Hauptsache, die spielenden Personen behielten eine ruhige, plastische Stellung und die eigentliche Mimik des Gesichts war nicht vorhanden, sondern das Geistige der Vorstellung war das Wirkende. Bei den Römern dagegen wurde die Pantomime die Hauptsache, ein Ausdruck, der dem nicht gleichkommt, der in die Sprache gelegt werden kann.

Die vornehmlichsten Spiele bestanden aber in nichts Anderem, als in Schlachtung von Thieren und Menschen, in Vergießung von Strömen Bluts, Kämpfen auf Leben und Tod.

Sie ſind gleichſam die höchſte Spitze deſſen, was dem Römer zur Anſchauung gebracht werden kann, es iſt kein Intereſſe der Sittlichkeit darin, nicht tragiſche Colliſion, die zu ihrem Inhalt Unglück, ſittlichen Gehalt hat; die Zuſchauer, die nur ihre Unterhaltung ſuchten, verlangten nicht die Anſchauung einer geiſtigen Geſchichte, ſondern einer wirklichen und zwar einer ſolchen, welche die höchſte Converſion im Endlichen iſt, nämlich des trockenen, natürlichen Todes, dieſer inhaltsleeren Geſchichte und Quinteſſenz alles Aeußerlichen. Dieſe Spiele ſind bei den Römern ſo ins Ungeheure getrieben, daß Hunderte von Menſchen, 4—500 Löwen, Tiger, Elephanten, Krokodile von Menſchen gemordet wurden, die mit ihnen kämpfen mußten und ſich auch gegenſeitig ermordeten. Was hier vor Augen gebracht wird, iſt weſentlich die Geſchichte des kalten, geiſtloſen Todes, durch unvernünftige Willkür gewollt, den Andern zur Augenweide dienend. Nothwendigkeit, die bloß Willkür iſt, Mord ohne Inhalt, der nur ſich ſelbſt zum Inhalt hat. Es iſt dieß und die Anſchauung des Schickſals das Höchſte, das kalte Sterben durch leere Willkür, nicht natürlichen Todes, nicht äußere Nothwendigkeit der Umſtände, nicht Folge der Verletzung von etwas Sittlichem. Sterben iſt ſo die einzige Tugend, die der edle Römer ausüben konnte, und dieſe theilt er mit Sclaven und zum Tode verurtheilten Verbrechern.

Es iſt dieß kalte Morden, welches zur Augenweide dient und die Nichtigkeit menſchlicher Individualität und die Werthloſigkeit des Individuums, das keine Sittlichkeit in ſich hat, anſchauen läßt, das Anſchauen des hohlen, leeren Schickſals, das als ein Zufälliges, als blinde Willkür ſich zum Menſchen verhält.

Zu dieſem Extrem des leeren Schickſals, in dem das Individuum untergeht, des Schickſals, das endlich in der willkürlichen und ohne Sittlichkeit ſich austobenden Macht des Kaiſers

seine persönliche Darstellung gefunden hat, ist das andre Extrem die Geltung der reinen Einzelnheit der Subjectivität.

Nämlich es ist zugleich auch ein Zweck der Macht vorhanden, die Macht ist einer Seits blind, der Geist ist noch nicht versöhnt, in Harmonie gebracht, darum stehen beide einseitig gegen einander über: diese Macht ist ein Zweck, und dieser Zweck, der menschliche, endliche, ist die Herrschaft der Welt, und die Realisation dieses Zwecks ist Herrschaft der Menschen, der Römer.

Dieser allgemeine Zweck hat im reellen Sinn seinen Grund, Sitz im Selbstbewußtseyn: damit ist gesetzt diese Selbstständigkeit des Selbstbewußtseyns, da der Zweck in das Selbstbewußtseyn fällt. Auf der einen Seite ist diese Gleichgültigkeit gegen das concrete Leben, anderer Seits diese Sprödigkeit, diese Innerlichkeit, die auch Innerlichkeit des Göttlichen und ebenso des Individuums ist, aber eine ganz abstracte Innerlichkeit des Individuums.

Darin liegt das, was den Grundzug bei den Römern ausmacht, daß die abstracte Person solches Ansehen gewinnt. Die abstracte Person ist die rechtliche: ein wichtiger Zug ist dann die Ausbildung des Rechts, der Eigenthumsbestimmung. Dieses Recht beschränkt sich auf das juristische Recht, Recht des Eigenthums.

Es giebt höhere Rechte: das Gewissen des Menschen hat sein Recht, dieses ist ebenso ein Recht, aber ein noch weit höheres ist das Recht der Moralität, Sittlichkeit. Dieses ist hier nicht mehr in seinem concreten, eigentlichen Sinn vorhanden, sondern das abstracte Recht, das der Person, besteht nur in der Bestimmung des Eigenthums. Es ist die Persönlichkeit, aber nur die abstracte, die Subjectivität in diesem Sinn, die diese hohe Stellung erhält.

Das sind die Grundzüge dieser Religion der Zweckmäßigkeit. Es sind darin die Momente enthalten, deren Vereinigung

die Beſtimmung der nächſten und letzten Stufe der Religion ausmacht. Die Momente, die vereinzelt in der Religion der äußerlichen Zweckmäßigkeit, aber in Beziehung, eben darum in Widerſpruch ſind — dieſe Momente, auf geiſtloſe Weiſe vorhanden, nach ihrer Wahrheit vereint, ſo entſteht die Beſtimmung der Religion des Geiſtes.

Die römiſche Welt iſt der höchſtwichtige Uebergangspunkt zur chriſtlichen Religion, das unentbehrliche Mittelglied, was auf dieſer Stufe des religiöſen Geiſtes entwickelt iſt, das iſt die Seite der Realität der Idee und eben damit an ſich ihrer Beſtimmtheit. Zuerſt ſahen wir dieſe Realität in der unmittelbaren Einheit mit dem Allgemeinen gehalten. Jetzt iſt ſie ſich beſtimmend aus ihm herausgetreten, hat ſie ſich von ihm abgelöſt und ſo iſt ſie nun zur vollendeten Aeußerlichkeit, zur concreten Einzelnheit geworden, damit aber in ihrer äußerſten Entäußerung zur Totalität in ſich ſelbſt. Was nun noch übrig bleibt und nothwendig iſt, dieß iſt, daß dieſe Einzelnheit, dieſe beſtimmte Beſtimmtheit in das Allgemeine zurückgenommen werde, ſo daß ſie ihre wahrhafte Beſtimmung erreiche, die Aeußerlichkeit abſtreife und damit die Idee als ſolche ihre vollkommene Beſtimmung in ſich erhalte.

Die Religion der äußern Zweckmäßigkeit macht nach ihrer innern Bedeutung den Schluß der endlichen Religionen aus. Die endliche Realität enthält überhaupt dieſes, daß der Begriff Gottes ſey, daß er geſetzt ſey d. h. daß dieſer Begriff für das Selbſtbewußtſeyn das Wahre ſey und ſo im Selbſtbewußtſeyn, in ſeiner ſubjectiven Seite realiſirt ſey.

Dieſes Geſetztſeyn iſt es nun, welches ſich für ſich auch zur Totalität entwickeln muß, ſo erſt iſt es fähig, in die Allgemeinheit aufgenommen zu werden. Dieſe Fortbildung der Beſtimmtheit zur Totalität iſt es nun, die in der römiſchen Welt geſchehen iſt, denn hier iſt die Beſtimmtheit das

Concrete, Endliche, die Einzelnheit, das in ſich Mannichfaltige, Aeußerliche, ein wirklicher Zuſtand, ein Reich, gegenwärtige — nicht ſchöne Objectivität und eben damit die vollendete Subjectivität. Erſt durch den Zweck, die beſtimmte Beſtimmtheit, kehrt die Beſtimmtheit in ſich zurück und iſt ſie in der Subjectivität. Aber zunächſt iſt ſie endliche Beſtimmtheit und durch die ſubjective Rückkehr maaßloſe (ſchlecht-unendliche) Endlichkeit.

Es ſind zwei Seiten an dieſer maaßloſen Endlichkeit feſtzuhalten und zu erkennen: das An-ſich und die empiriſche Erſcheinung.

Wenn wir die vollendete Beſtimmtheit betrachten, wie ſie an ſich iſt, ſo iſt ſie die abſolute Form des Begriffes, nämlich der in ſeiner Beſtimmtheit in ſich zurückgekehrte Begriff. Der Begriff iſt zunächſt nur das Allgemeine und Abſtracte, ſo aber noch nicht geſetzt, wie er an ſich iſt. Wahrhaft iſt das Allgemeine, wie es durch die Beſonderheit ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt, d. h. durch die Vermittlung der Beſonderheit, der Beſtimmtheit, des Heraustretens und durch die Aufhebung dieſer Beſonderheit zu ſich zurückkehrt. Dieſe Negation der Negation iſt die abſolute Form, die wahrhafte unendliche Subjectivität, die Realität in ihrer Unendlichkeit.

In der Religion der Zweckmäßigkeit iſt es nun dieſe unendliche Form, welche zur Anſchauung des Selbſtbewußtſeyns gekommen iſt. Dieſe abſolute Form iſt zumal die Beſtimmung des Selbſtbewußtſeyns ſelber, die Beſtimmung des Geiſtes. Das iſt die unendliche Wichtigkeit und Nothwendigkeit der römiſchen Religion.

Dieſe unendliche Subjectivität, die unendliche Form iſt, iſt das große Moment, welches für die Macht gewonnen iſt, es iſt das, was der Macht, dem Gott der Subſtantialität gefehlt hat. Wir haben zwar in der Macht Subjectivität ge-

habt, aber die Macht hat nur einzelne Zwecke oder mehrere einzelne Zwecke, aber ihr Zweck iſt noch nicht unendlich, nur die unendliche Subjectivität hat einen unendlichen Zweck, d. h. ſie iſt ſich ſelbſt der Zweck und nur die Innerlichkeit, dieſe Subjectivität als ſolche iſt ihr Zweck. Dieſe Beſtimmung des Geiſtes iſt alſo in der römiſchen Welt gewonnen.

Aber empiriſch iſt dieſe abſolute Form hier noch als dieſe, unmittelbare Perſon und das Höchſte in endlicher Weiſe aufgefaßt iſt ſo das Schlechteſte. Je tiefer der Geiſt und das Genie, deſto ungeheurer iſt es in ſeinem Irrthum; die Oberflächlichkeit, indem ſie ſich irrt, hat einen eben ſo oberflächlichen, ſchwachen Irrthum und nur das in ſich Tiefe kann ebenſo nur das Böſeſte, Schlimmſte ſeyn. So iſt denn dieſe unendliche Reflexion und unendliche Form, indem ſie ohne Gehalt und ohne Subſtantialität iſt, die maaßloſe und unbegränzte Endlichkeit, die Begränztheit, die ſich in ihrer Endlichkeit abſolut iſt. Sie iſt das, was in anderer Geſtalt bei den Sophiſten als die Realität erſcheint, denn dieſen war der Menſch das Maaß aller Dinge, nämlich der Menſch nach ſeinem unmittelbaren Wollen und Fühlen, nach ſeinen Zwecken und Intereſſen. Dieß Denken ſeiner ſelbſt ſehen wir in der römiſchen Welt geltend und zum Seyn und Bewußtſeyn der Welt erhoben. Das Einhauſen in die Endlichkeit und Einzelnheit iſt zunächſt das gänzliche Verſchwinden aller ſchönen, ſittlichen Lebendigkeit, das Zerfallen in die Endlichkeit der Begierde, in augenblicklichen Genuß und Luſt und die ganze Erſcheinung dieſer Stufe bildet ein menſchliches Thierreich, in welchem alles Höhere, alles Subſtantielle ausgezogen iſt. Ein ſolches Zerfallen in lauter endliche Exiſtenzen, Zwecke und Intereſſen kann dann freilich nur durch die in ſich ſelbſt maaßloſe Gewalt und Despotie eines Einzelnen zuſammengehalten werden, deſſen Mittel der kalte, geiſtloſe

Tod der Individuen iſt, denn nur durch dieſes Mittel kann die Negation an ſie gebracht und können ſie in der Furcht gehalten werden. Der Despot iſt Einer, dieſer wirkliche, gegenwärtige Gott, die Einzelnheit des Willens als Macht über die übrigen unendlich vielen Einzelnheiten.

Der Kaiſer iſt die Göttlichkeit, das göttliche Weſen, das Innere und Allgemeine, wie es zur Einzelnheit des Individuum herausgetreten, geoffenbart und da iſt. Dieſes Individuum iſt die zur Einzelnheit vollendete Beſtimmung der Macht, das Herabſteigen der Idee zur Gegenwart, aber ſo daß es der Verluſt ihrer in ſich ſeyenden Allgemeinheit, der Wahrheit, des An- und Fürſichſeyns und ſomit der Göttlichkeit iſt. Das Allgemeine iſt entflohen und das Unendliche ſo in das Endliche eingebildet, daß das Endliche das Subject des Satzes, das bleibende Feſte und nicht negativ im Unendlichen geſetzt iſt.

Dieſe Vollendung der Endlichkeit iſt nun zunächſt das abſolute Unglück und der abſolute Schmerz des Geiſtes, ſie iſt der höchſte Gegenſatz deſſelben in ſich und dieſer Gegenſatz iſt unverſöhnt, dieſer Widerſpruch unaufgelöſt. Der Geiſt aber iſt denkend und wenn er ſich nun in dieſe Reflexion in ſich als Aeußerlichkeit verloren hat, ſo tritt er als denkend in dieſem Verluſt ſeiner ſelbſt zugleich in ſich zurück, iſt er in ſich reflectirt und hat er ſich in ſeiner Tiefe als unendliche Form, als Subjectivität aber als denkende, nicht als unmittelbare auf die Spitze geſtellt. In dieſer abſtracten Form tritt er als Philoſophie auf oder überhaupt als der Schmerz der Tugend, als Verlangen und Greifen nach Hilfe.

Die Auflöſung und Verſöhnung des Gegenſatzes iſt das allgemeine Bedürfniß und möglich iſt ſie nur dadurch, daß dieſe äußerliche, losgelaſſene Endlichkeit in die unendliche Allgemeinheit des Denkens aufgenommen, dadurch von ihrer Unmittelbarkeit gereinigt und zu ſubſtantiellem Gelten erho-

ben werde. Umgekehrt muß dieſe unendliche Allgemeinheit des Denkens, das ohne äußerliche Exiſtenz und ohne Geltung iſt, gegenwärtige Wirklichkeit erhalten und das Selbſtbewußtſeyn ſomit zum Bewußtſeyn der Wirklichkeit der Allgemeinheit kommen, ſo daß es das Göttliche als daſeyend, als weltlich, als in der Welt gegenwärtig vor ſich habe und Gott und die Welt verſöhnt wiſſe.

Der Olymp, dieſer Götterhimmel und dieſer Kreis der ſchönſten Geſtaltungen, die je von der Phantaſie gebildet worden ſind, hatte ſich uns zugleich als freies, ſittliches Leben, als freier, aber noch beſchränkter Volksgeiſt gezeigt. Das griechiſche Leben iſt in viele, kleine Staaten zerſplittert, in dieſe Sterne, die ſelbſt nur beſchränkte Lichtpunkte ſind. Damit die freie Geiſtigkeit erreicht werde, muß nun dieſe Beſchränktheit aufgehoben werden und das Fatum, das über der griechiſchen Götterwelt und über dieſem Volksleben in der Ferne ſchwebt, an ihnen ſich geltend machen, ſo daß die Geiſter dieſer freien Völker zu Grunde gehen. Der freie Geiſt muß ſich als den reinen Geiſt an und für ſich erfaſſen: es ſoll nicht mehr bloß der freie Geiſt der Griechen, der Bürger dieſes und jenen Staates gelten, ſondern der Menſch muß als Menſch frei gewußt werden und Gott iſt der Gott aller Menſchen, der umfaſſende, allgemeine Geiſt. Dieſes Fatum nun, welches die Zucht über die beſondern Freiheiten iſt und die beſchränkten Volksgeiſter unterdrückt, ſo daß die Völker den Göttern abtrünnig werden und zum Bewußtſeyn ihrer Schwäche und Ohnmacht kommen, indem ihr politiſches Leben von der Einen, allgemeinen Macht vernichtet wird — dieſes Fatum war die römiſche Welt und ihre Religion. Der Zweck in dieſer Religion der Zweckmäßigkeit iſt kein anderer, als der römiſche Staat geweſen, ſo, daß dieſer die abſtracte Macht über die anderen Volksgeiſter iſt. Im römiſchen Pantheon werden die

Götter aller Völker verſammelt und vernichten einander dadurch gegenſeitig, daß ſie vereinigt werden. Der römiſche Geiſt als dieſes Fatum hat jenes Glück und die Heiterkeit des ſchönen Lebens und Bewußtſeyns der vorhergehenden Religionen vernichtet und alle Geſtaltungen zur Einheit und Gleichheit herabgedrückt. Dieſe abſtracte Macht war es, die ungeheures Unglück und einen allgemeinen Schmerz hervorgebracht hat, einen Schmerz, der die Geburtswehe der Religion der Wahrheit ſeyn ſollte. Die Unterſchiede von freien Menſchen und Sclaven verſchwinden durch die Allmacht des Kaiſers, innerlich und äußerlich iſt aller Beſtand zerſtört und Ein Tod der Endlichkeit eingetreten, indem die Fortuna des Einen Reiches ſelbſt auch unterliegt.

Die wahrhafte Aufnahme der Endlichkeit in das Allgemeine und die Anſchauung dieſer Einheit konnte ſich nicht innerhalb dieſer Religionen entwickeln, nicht in der römiſchen und griechiſchen Welt entſtehen. Die Buße der Welt, das Abthun der Endlichkeit und die im Geiſte der Welt überhand nehmende Verzweiflung, in der Zeitlichkeit und Endlichkeit Befriedigung zu finden, — das Alles diente zur Bereitung des Bodens für die wahrhafte, geiſtige Religion, einer Bereitung, die von Seiten des Menſchen vollbracht werden mußte, damit „die Zeit erfüllet werde". Wenn ſchon das Princip des Denkens ſich entwickelt hatte, ſo war das Allgemeine doch noch nicht in ſeiner Reinheit Gegenſtand des Bewußtſeyns, wie ſelbſt im philoſophiſchen Denken ſich die Verbindung mit der gemeinen Aeußerlichkeit ſich zeigte, wenn die Stoiker die Welt aus dem Feuer entſtehen ließen. Vielmehr konnte nur in einem Volke die Verſöhnung hervortreten, welches die ganz abſtracte Anſchauung des Einen für ſich beſaß und die Endlichkeit völlig von ſich geworfen hatte, um ſie gereinigt in ſich wieder faſſen zu können. Das orientaliſche Princip

der reinen Abſtraction mußte ſich mit der Endlichkeit und Einzelnheit des Abendlandes vereinigen. Das jüdiſche Volk iſt es, das ſich Gott als den alten Schmerz der Welt aufbewahrt hat. Denn hier iſt die Religion des abſtracten Schmerzens, des Einen Herrn, gegen und in deſſen Abſtraction ſich deswegen die Wirklichkeit des Lebens als der unendliche Eigenſinn des Selbſtbewußtſeyns erhält und zugleich in die Abſtraction zuſammengebunden iſt. Der alte Fluch hat ſich gelöſ't und ihm iſt Heil widerfahren, eben indem die Endlichkeit ihrerſeits ſich zum Poſitiven und zur unendlichen Endlichkeit erhoben und geltend gemacht hat.

Der

Religionsphilosophie

dritter Theil.

Die absolute Religion.

Wir ſind nun zum realiſirten Begriff der Religion, zur vollendeten Religion, worin der Begriff es ſelbſt iſt, der ſich Gegenſtand iſt, gekommen. — Wir haben die Religion näher beſtimmt als Selbſtbewußtſeyn Gottes; das Selbſtbewußtſeyn hat als Bewußtſeyn einen Gegenſtand und iſt ſich ſeiner in dieſem bewußt; dieſer Gegenſtand iſt auch Bewußtſeyn, aber Bewußtſeyn als Gegenſtand, damit endliches Bewußtſeyn, ein von Gott, vom Abſoluten verſchiedenes Bewußtſeyn; es fällt darein die Beſtimmtheit und damit die Endlichkeit; Gott iſt Selbſtbewußtſeyn, er weiß ſich in einem von ihm verſchiedenen Bewußtſeyn, das an ſich das Bewußtſeyn Gottes iſt, aber auch für ſich, indem es ſeine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt iſt durch die Negation der Endlichkeit. — Dieſer Begriff macht den Inhalt der Religion aus. Gott iſt dieß: ſich von ſich ſelbſt zu unterſcheiden, ſich Gegenſtand zu ſeyn, aber in dieſem Unterſchiede ſchlechthin mit ſich identiſch zu ſeyn — der Geiſt. Dieſer Begriff iſt nun realiſirt, das Bewußtſeyn weiß dieſen Inhalt und in dieſem Inhalt weiß es ſich ſchlechthin verflochten: in dem Begriff, der der Proceß Gottes iſt, iſt es ſelbſt Moment. Das endliche Bewußtſeyn weiß Gott nur inſofern, als Gott ſich in ihm weiß; ſo iſt Gott Geiſt und zwar der Geiſt ſeiner Gemeinde, d. i. derer, die ihn verehren. Das iſt die vollendete Religion, der ſich objectiv gewordene Begriff. Hier iſt es offenbar, was Gott iſt; er iſt nicht mehr ein Jenſeits, ein Unbekanntes, denn er hat den Menſchen kund gethan,

was er ist und nicht bloß in einer äußerlichen Geschichte, sondern im Bewußtseyn. Wir haben also hier die Religion der Manifestation Gottes, indem Gott sich im endlichen Geiste weiß. Gott ist schlechthin offenbar. Dieß ist hier das Verhältniß. Der Uebergang war dieser, daß wir gesehen haben, wie dieses Wissen Gottes als freien Geistes dem Gehalte nach noch mit Endlichkeit und Unmittelbarkeit behaftet ist; dieß Endliche mußte noch durch die Arbeit des Geistes abgethan werden; es ist das Nichtige; wir haben gesehen, wie diese Nichtigkeit dem Bewußtseyn offenbar geworden ist. Das Unglück, der Schmerz der Welt war die Bedingung, die Vorbereitung der subjectiven Seite auf das Bewußtseyn des freien Geistes, als des absolut freien und damit unendlichen Geistes.

Wir bleiben zunächst A. bei dem Allgemeinen dieser Sphäre stehen.

Die absolute Religion ist 1. die offenbare Religion. Die Religion ist das Offenbare, ist manifestirt, erst dann, wenn der Begriff der Religion für sich selbst ist; oder die Religion, der Begriff derselben ist sich selbst objectiv geworden, nicht in beschränkter, endlicher Objectivität, sondern so, daß sie nach ihrem Begriff sich objectiv ist.

Näher kann man dieß so ausdrücken: die Religion nach dem allgemeinen Begriff ist Bewußtseyn des absoluten Wesens. Bewußtseyn ist aber unterscheidend, so haben wir Zwei, Bewußtseyn und absolutes Wesen. Diese Zwei sind zunächst Entäußerung im endlichen Verhältniß, das empirische Bewußtseyn und das Wesen im anderen Sinn.

Sie sind im endlichen Verhältniß zu einander, insofern sind Beide sich selbst endlich, so weiß das Bewußtseyn vom absoluten Wesen nur als von einem Endlichen, nicht als Wahrhaften. Gott ist selbst Bewußtseyn, Unterscheiden seiner in sich, und als Bewußtseyn ist er dieß, daß er sich als Gegenstand giebt für das, was wir die Seite des Bewußtseyns nennen.

Da haben wir immer Zwei im Bewußtſeyn, die ſich endlich, äußerlich zu einander verhalten. Wenn nun aber jetzt die Religion ſich ſelbſt erfaßt, ſo iſt der Inhalt und der Gegenſtand der Religion ſelbſt dieſes Ganze, das ſich zu ſeinem Weſen verhaltende Bewußtſeyn, das Wiſſen ſeiner als des Weſens und des Weſens als ſeiner ſelbſt, d. h. der Geiſt iſt ſo Gegenſtand in der Religion. Wir haben ſo Zwei, das Bewußtſeyn und das Object; aber in der Religion, die mit ſich ſelbſt erfüllt, die offenbare iſt, die ſich erfaßt hat, iſt die Religion, der Inhalt ſelbſt der Gegenſtand, und dieſer Gegenſtand, das ſich wiſſende Weſen, iſt der Geiſt. Hier iſt erſt der Geiſt als ſolcher Gegenſtand, Inhalt der Religion, und der Geiſt iſt nur für den Geiſt. Indem er Inhalt, Gegenſtand iſt, iſt er als Geiſt das ſich Wiſſen, Unterſcheiden, giebt er ſich ſelbſt die andere Seite des ſubjectiven Bewußtſeyns, was als endliches erſcheint. Es iſt die Religion, die mit ſich ſelbſt erfüllt iſt. Das iſt die abſtracte Beſtimmung dieſer Idee, oder die Religion iſt in der That Idee. Denn Idee im philoſophiſchen Sinn iſt der Begriff, der ſich ſelbſt zum Gegenſtand hat, d. h. der Daſeyn, Realität, Objectivität hat, der nicht mehr das Innere oder Subjective iſt, ſondern ſich objectivirt, deſſen Objectivität aber zugleich ſeine Rückkehr in ſich ſelbſt iſt, oder inſofern wir den Begriff Zweck nennen, der erfüllte, ausgeführte Zweck, der ebenſo objectiv iſt.

Die Religion hat das, was ſie iſt, das Bewußtſeyn des Weſens, ſelbſt zu ihrem Gegenſtand, ſie iſt darin objectivirt, ſie iſt, wie ſie zunächſt als Begriff war und nur als der Begriff oder wie es zuerſt unſer Begriff war. Die abſolute Religion iſt die offenbare, die Religion, die ſich ſelbſt zu ihrem Inhalt, Erfüllung hat.

Es iſt das die vollendete Religion, die Religion, die das Seyn des Geiſtes für ſich ſelbſt iſt, die Religion, in welcher ſie ſelbſt ſich objectiv geworden iſt, die chriſtliche. In ihr iſt

unzertrennlich der allgemeine und der einzelne Geist, der unendliche und der endliche, ihre absolute Identität ist diese Religion und der Inhalt derselben. Die allgemeine Macht ist die Substanz, welche, indem sie an sich eben so sehr Subject ist, dieß ihr Ansichseyn jetzt setzt, sich somit von sich unterscheidet, dem Wissen, dem endlichen Geiste sich mittheilt, aber darin, weil er ein Moment ihrer selbst ist, bei sich bleibt, in der Theilung ihrer ungetheilt zu sich zurückkehrt.

Die Theologie hat gemeiniglich diesen Sinn, daß es darum zu thun sey, Gott als den nur gegenständlichen zu erkennen, der schlechterdings in der Trennung gegen das subjective Bewußtseyn bleibt, so ein äußerlicher Gegenstand ist, wie die Sonne, der Himmel ꝛc. Gegenstand des Bewußtseyns ist, wo der Gegenstand die bleibende Bestimmung hat, ein Anderes, Aeußerliches zu seyn. Im Gegensatz hiervon kann man den Begriff der absoluten Religion so angeben, daß das, um was es zu thun ist, nicht dieß Aeußere sey, sondern die Religion selbst, d. h. die Einheit dieser Vorstellung, die wir Gott heißen, mit dem Subject.

Man kann dieß auch als den Standpunkt der jetzigen Zeit ansehen, daß es um Religion, Religiosität, Frömmigkeit zu thun ist, wobei es auf das Object nicht ankomme. Die Menschen haben verschiedene Religionen, die Hauptsache ist, daß sie nur fromm sind, man kann Gott nicht wissen als Gegenstand, nicht erkennen, nur die subjective Weise und Stellung sey es, warum es zu thun sey, worauf es ankomme. Dieser Standpunkt ist in dem Gesagten zu erkennen. Es ist der Standpunkt der Zeit, zugleich aber ein ganz wichtiger Fortschritt, der ein unendliches Moment geltend gemacht hat, es liegt darin, daß das Bewußtseyn des Subjects als absolutes Moment erkannt ist. Auf beiden Seiten ist derselbe Inhalt, und dieß Ansichseyn beider Seiten ist die Religion. Es ist der große Fortschritt unserer Zeit, daß die Subjectivität als absolutes Mo-

ment erkannt wird, dieß iſt ſo weſentlich Beſtimmung. Es kommt jedoch darauf an, wie man ſie beſtimmt.

Ueber dieſen großen Fortſchritt iſt folgendes zu bemerken. Die Religion iſt in der Beſtimmung des Bewußtſeyns ſo beſchaffen, daß der Inhalt hinüber flieht und wenigſtens ſcheinbar ein fremder bleibt. Die Religion mag einen Inhalt haben welchen ſie will, ihr Inhalt feſtgehalten auf dem Standpunkt des Bewußtſeyns iſt ein drüben ſtehender, und wenn auch die Beſtimmung der Offenbarung dazu kommt, ſo iſt der Inhalt doch ein gegebener und äußerlicher für uns. Es kommt bei einer ſolchen Vorſtellung, daß der göttliche Inhalt nur gegeben, nicht zu erkennen, nur paſſiv im Glauben zu behalten ſey, anderer Seits auch zur Subjectivität der Empfindung, die das Ende und das Reſultat des Gottesdienſtes iſt. Der Standpunkt des Bewußtſeyns iſt alſo nicht der einzige Standpunkt. Der Andächtige verſenkt ſich mit ſeinem Herzen, ſeiner Andacht, ſeinem Wollen in ſeinen Gegenſtand, ſo hat er auf dieſer Spitze der Andacht die Trennung aufgehoben, welche beim Standpunkt des Bewußtſeyns iſt. Es kommt beim Standpunkt des Bewußtſeyns auch zur Subjectivität, dieſer Nichtfremdheit, dieſer Verſenkung des Geiſtes in die Tiefe, die keine Ferne, ſondern abſolute Nähe, Gegenwart iſt.

Aber auch dieſes Aufheben der Trennung kann dann wieder fremd als Gnade Gottes gefaßt werden, die der Menſch als ein Fremdes ſich gefallen laſſen müſſe und gegen die er ſich paſſiv verhalte. Gegen dieſe Trennung iſt die Beſtimmung gekehrt, daß es um die Religion als ſolche zu thun ſey, d. h. um das ſubjective Bewußtſeyn, das was Gott will, in ſich hat. In dem Subject iſt ſo die Ungetrenntheit der Subjectivität und des Anderen, der Objectivität. Oder das Subject iſt für den ganzen Umfang als das reale Verhältniß weſentlich. Dieſer Standpunkt erhebt alſo das Subject zu einer weſentlichen Beſtimmung. Er hängt zuſammen mit der Freiheit des

Geistes, daß er sie wieder hergestellt hat, daß kein Standpunkt ist, worin er nicht bei sich selbst sey. Der Begriff der absoluten Religion enthält, daß die Religion es ist, die sich objectiv ist. Aber nur der Begriff. Ein Anderes ist dieser Begriff und ein Anderes das Bewußtseyn dieses Begriffs.

Es kann also auch in der absoluten Religion der Begriff dieß an sich seyn, aber das Bewußtseyn ist ein Anderes. Diese Seite ist es denn, die in der Bestimmung, daß die Religion es sey, um die es zu thun sey, zum Bewußtseyn gekommen, hervorgetreten ist. Der Begriff ist selbst noch einseitig, genommen als nur an sich; ebenso ist er diese einseitige Gestalt, da wo die Subjectivität selbst einseitig ist, hat nur die Bestimmung des einen von beiden, ist nur unendliche Form, das reine Selbstbewußtseyn, das reine Wissen seiner selbst, es ist an sich inhaltslos, weil die Religion als solche nur in ihrem Ansich aufgefaßt ist, nicht die Religion ist, die sich objectiv ist, nur die Religion in der noch nicht realen, sich objectivirenden, sich Inhalt gebenden Gestalt. Nichtobjectivität ist Inhaltslosigkeit.

Das Recht der Wahrheit ist, daß das Wissen in der Religion den absoluten Inhalt habe. Hier aber ist er nicht wahrhaft, sondern nur verkümmert. Also ein Inhalt muß seyn, dieser ist so zufällig, endlich, empirisch bestimmt, und es tritt damit eine Aehnlichkeit mit dem römischen Zeitalter ein. Die Zeit der römischen Kaiser hat viel Aehnlichkeit mit der unsrigen. Das Subject, wie es besteht, ist als unendlich gefaßt, aber als abstract schlägt es unmittelbar ins Gegentheil um und ist nur endlich und beschränkt. Die Freiheit ist damit nur eine solche, die ein Jenseits bestehen läßt, ein Sehnen, die das Unterscheiden des Bewußtseyns läugnet und damit das wesentliche Moment des Geistes verwirft und so geistlose Subjectivität ist.

Die Religion ist das Wissen des Geistes von sich als Geist;

als reines Wiſſen weiß es ſich nicht als Geiſt und iſt ſomit nicht ſubſtantielles, ſondern ſubjectives Wiſſen. Aber daß es nur dieſes und ſomit beſchränktes Wiſſen ſey, iſt für die Subjectivität nicht in der Geſtalt ihrer ſelbſt, d. h. des Wiſſens, ſondern ihr unmittelbares Anſich, das ſie zunächſt in ſich findet und ſomit in dem Wiſſen ihrer, als des ſchlechthin Unendlichen, Gefühl ihrer Endlichkeit und ſomit zugleich der Unendlichkeit als eines ihr jenſeitigen Anſichſeyns gegen ihr Fürſichſeyn, das Gefühl der Sehnſucht nach dem unerklärten Jenſeits.

Die abſolute Religion hingegen enthält die Beſtimmung der Subjectivität oder der unendlichen Form, die der Subſtanz gleich iſt. Wir können es Wiſſen, reine Intelligenz nennen, dieſe Subjectivität, dieſe unendliche Form, dieſe unendliche Elaſticität der Subſtanz, ſich in ſich zu dirimiren, ſich ſelbſt zum Gegenſtand zu machen, der Inhalt iſt deshalb mit ſich identiſcher Inhalt, weil es die unendlich ſubſtantielle Subjectivität iſt, die ſich zum Gegenſtand und Inhalt macht. In dieſem Inhalte ſelbſt wird dann wieder das endliche Subject vom unendlichen Object unterſchieden. Gott als Geiſt iſt, wenn er drüben bleibt, wenn er nicht iſt als lebendiger Geiſt ſeiner Gemeinde, ſelbſt nur in der einſeitigen Beſtimmung als Object.

Dieß iſt der Begriff, er iſt der Begriff der Idee, der abſoluten Idee, die Realität iſt jetzt der Geiſt, der für den Geiſt iſt, der ſich ſelbſt zum Gegenſtand hat, und ſo iſt dieſe Religion die offenbare Religion, Gott offenbart ſich. Offenbaren heißt dieß Urtheil der unendlichen Form, ſich beſtimmen, ſeyn für ein Anderes, dieß ſich Manifeſtiren gehört zum Weſen des Geiſtes ſelbſt. Ein Geiſt, der nicht offenbar iſt, iſt nicht Geiſt. Man ſagt, Gott hat die Welt erſchaffen, ſo ſpricht man dieß als einmal geſchehene That aus, die nicht wieder geſchieht, als ſo eine Beſtimmung, die ſeyn kann oder nicht, Gott hätte ſich

offenbaren können oder auch nicht, es iſt eine gleichſam willkürlich zufällige Beſtimmung, nicht zum Begriff Gottes gehörend. Aber Gott iſt als Geiſt weſentlich dieß ſich Offenbaren, er erſchafft nicht ein Mal die Welt, ſondern iſt der ewige Schöpfer, dieß ewige ſich Offenbaren, dieſer Actus. Dieß iſt ſein Begriff, ſeine Beſtimmung.

Die Religion, die offenbare, Geiſt für den Geiſt, iſt als ſolche die Religion des Geiſtes, nicht verſchloſſen für ein Anderes, welches nur momentan ein Anderes iſt. Gott ſetzt das Andere und hebt es auf in ſeiner ewigen Bewegung. Der Geiſt iſt dieß, ſich ſelbſt zu erſcheinen, dieß iſt ſeine That und ſeine Lebendigkeit, es iſt ſeine einzige That und er ſelbſt iſt nur ſeine That. Was offenbaret Gott eben, als daß er dieß Offenbaren ſeiner iſt? Was er offenbaret iſt die unendliche Form. Die abſolute Subjectivität iſt das Beſtimmen, dieß iſt das Setzen von Unterſchieden, das Setzen von Inhalt, was er ſo offenbart, iſt, daß er die Macht iſt, dieſe Unterſchiede in ſich zu machen. Es iſt dieß ſein Seyn, dieſe Unterſchiede ewig zu machen, zurückzunehmen und dabei bei ſich ſelbſt zu ſeyn. Was geoffenbart wird, iſt dieß, daß er für ein Anderes iſt. Das iſt die Beſtimmung des Offenbarens.

Dieſe Religion, die ſich ſelbſt offenbar iſt, iſt 2. nicht nur die offenbare, ſondern die, die auch geoffenbart genannt wird, und darunter verſteht man einer Seits, daß ſie von Gott geoffenbart iſt, daß Gott ſich ſelbſt den Menſchen zu wiſſen gegeben, und anderer Seits darin, daß ſie geoffenbart iſt, poſitive Religion ſey, in dem Sinne, daß ſie dem Menſchen von Außen gekommen, gegeben worden.

Um dieſer Eigenthümlichkeit willen, die man beim Poſitiven vor der Vorſtellung hat, iſt es intereſſant, zu ſehen, was das Poſitive iſt.

Die abſolute Religion iſt allerdings ein poſitive in dem Sinne, wie Alles, was für das Bewußtſeyn iſt, demſelben

ein Gegenständliches ist. Alles muß auf äußerliche Weise an uns kommen. Das Sinnliche ist so ein Positives, zunächst giebt es nichts so Positives, als was wir in der unmittelbaren Anschauung vor uns haben.

Alles Geistige überhaupt kommt auch so an uns, Endlichgeistiges, Geschichtlichgeistiges; diese Weise der äußerlichen Geistigkeit und der sich äußernden Geistigkeit ist eben so positiv.

Ein höheres reineres Geistiges ist das Sittliche, die Gesetze der Freiheit. Aber das ist seiner Natur nach nicht ein solch äußerlich Geistiges, nicht ein Aeußerliches, Zufälliges, sondern die Natur des reinen Geistes selbst, aber es hat auch die Weise, äußerlich an uns zu kommen, zunächst im Unterricht, Erziehung, Lehre: da wird es uns gegeben, gezeigt, daß es so gilt.

Die Gesetze, die bürgerlichen, die Gesetze des Staats sind eben so ein Positives, sie kommen an uns, sind für uns, gelten, sie sind, nicht so, daß wir sie stehen lassen, an ihnen vorübergehen können, sondern daß sie in dieser ihrer Aeußerlichkeit auch für uns, subjectiv ein Wesentliches, subjectiv Bindendes seyn sollen.

Wenn wir das Gesetz fassen, erkennen, vernünftig finden, daß das Verbrechen bestraft ist, so ist es nicht ein Wesentliches für uns in dem Sinne, daß es nur darum uns gelte, weil es positiv ist, weil es so ist, sondern es gilt auch innerlich, unserer Vernunft als ein Wesentliches, weil es auch innerlich, vernünftig ist.

Daß es positiv ist, benimmt seinem Charakter, vernünftig, unser Eigenes zu seyn, ganz und gar nichts. Die Gesetze der Freiheit haben immer eine positive Seite, eine Seite des Realität, Aeußerlichkeit, Zufälligkeit in ihrer Erscheinung. Gesetze müssen bestimmt werden, schon in der Bestimmung, Qualität der Strafe tritt Aeußerlichkeit ein, noch mehr in der Quantität.

Das Positive kann bei Strafen gar nicht wegbleiben, ist ganz nothwendig, diese letzte Bestimmung des Unmittelbaren ist

ein Positives, das ist nichts Vernünftiges. Im Strafen ist z. B. die runde Zahl das Entscheidende; durch Vernunft ist nicht auszumachen, was da das schlechthin Gerechte sey. Was seiner Natur nach positiv ist, ist das Vernunftlose: es muß bestimmt seyn und wird auf eine Weise bestimmt, die nichts Vernünftiges hat, oder in sich enthält.

Nothwendig ist bei der offenbaren Religion auch diese Seite: indem da Geschichtliches, äußerlich Erscheinendes vorkommt, ist da auch Positives, Zufälliges vorhanden, das so seyn kann oder auch so. Auch bei der Religion kommt also dieß vor. Um der Aeußerlichkeit, der Erscheinung willen, die damit gesetzt ist, ist Positives immer vorhanden.

Aber es ist zu unterscheiden: das Positive als solches, abstract Positives und das Positive in der Form und als Gesetz der Freiheit. Das Gesetz der Freiheit soll nicht gelten, weil es ist, sondern weil es die Bestimmung unserer Vernünftigkeit selbst ist; so ist es nichts Positives, nichts bloß Geltendes, wenn es als diese Bestimmung gewußt wird. Auch die Religion erscheint positiv im ganzen Inhalt ihrer Lehren, aber das soll sie nicht bleiben, nicht Sache der bloßen Vorstellung, des bloßen Gedächtnisses seyn.

Das Positive in Rücksicht der Beglaubigung der Religion ist, daß das Aeußerliche die Wahrheit einer Religion bezeugen, als Grund der Wahrheit einer Religion angesehen werden soll. Da hat die Beglaubigung ein Mal die Gestalt eines Positiven als solchen: da sind Wunder und Zeugnisse, die die Göttlichkeit des offenbarenden Individuums beweisen sollen und daß das Individuum diese und jene Lehren gegeben.

Wunder sind sinnliche Veränderungen, Veränderungen im Sinnlichen, die wahrgenommen werden, und dieß Wahrnehmen selbst ist sinnlich, weil es sinnliche Veränderungen betrifft. In Ansehung dieses Positiven, der Wunder ist früher bemerkt worden, daß dieß allerdings für den sinnlichen Menschen eine Be-

glaubigung hervorbringen kann, aber es ist das nur der Anfang der Beglaubigung, die ungeistige Beglaubigung, durch die das Geistige nicht beglaubigt werden kann.

Das Geistige als solches kann nicht direct durch das Ungeistige, Sinnliche beglaubigt werden. Die Hauptsache in dieser Seite der Wunder ist, daß man sie in dieser Weise auf die Seite stellt.

Der Verstand kann versuchen, die Wunder natürlich zu erklären, viel Wahrscheinliches gegen sie vorbringen, d. h. an das Aeußerliche, Geschehene als solches sich halten und gegen dieses sich kehren. Der Hauptstandpunkt der Vernunft in Ansehung der Wunder ist, daß das Geistige nicht äußerlich beglaubigt werden kann: denn das Geistige ist höher als das Aeußerliche, es kann nur durch sich und in sich beglaubigt werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren. Das ist das, was das Zeugniß des Geistes genannt werden kann.

In der Geschichte der Religion ist dieß selbst ausgesprochen: Moses thut Wunder vor Pharao, die ägyptischen Zauberer machen es ihm nach; damit ist selbst gesagt, daß kein großer Werth darauf zu legen ist. Die Hauptsache aber ist, Christus selbst sagt: es werden Viele kommen, die in meinem Namen Wunder thun, ich habe sie nicht erkannt. Hier verwirft er selbst die Wunder als wahrhaftes Kriterium der Wahrheit. Das ist der Hauptgesichtspunkt und dieß ist festzuhalten: die Beglaubigung durch Wunder, wie das Angreifen derselben ist eine Sphäre, die uns nichts angeht, das Zeugniß des Geistes ist das wahrhafte.

Dieses kann mannigfach seyn: es kann unbestimmt, allgemeines seyn, was dem Geist überhaupt zusagt, was einen tieferen Anklang in ihm erregt. In der Geschichte spricht das Edle, Hohe, Sittliche, Göttliche uns an, ihm giebt unser Geist Zeugniß. Dieses nun kann dieser allgemeine Anklang bleiben, dieses Zustimmen des Inneren, diese Sympathie. Es kann

aber auch mit Einsicht, Denken verbunden werden; diese Einsicht, insofern sie keine sinnliche ist, gehört sogleich dem Denken an; es seyen Gründe, Unterscheidungen u. s. w., es ist Thätigkeit mit und nach den Denkbestimmungen, Kategorien. Es kann ausgebildeter oder wenig ausgebildet erscheinen, es kann ein solches seyn, das die Voraussetzung macht seines Herzens, seines Geistes überhaupt, Voraussetzungen von allgemeinen Grundsätzen, die ihm gelten und die den Menschen durchs Leben begleiten. Diese Maximen brauchen nicht bewußte zu seyn, sondern sie sind die Art und Weise, wie sein Charakter gebildet ist, das Allgemeine, das in seinem Geist festen Fuß gefaßt; dieses ist ein Festes in seinem Geist, dieses regiert ihn dann.

Von solcher festen Grundlage, Voraussetzung kann sein Raisonniren, Bestimmen anfangen. Da sind der Bildungsstufen, Lebenswege sehr viele, die Bedürfnisse sind sehr verschieden. Aber das höchste Bedürfniß des menschlichen Geistes ist das Denken, das Zeugniß des Geistes, so, daß es nicht vorhanden nur sey auf solche nur anklingende Weise der ersten Sympathie, noch auf die andere Weise, daß solche feste Grundlagen und Grundsätze im Geiste sind, auf welche Betrachtungen gebaut werden, feste Voraussetzungen, aus denen Schlüsse, Herleitungen gemacht werden.

Das Zeugniß des Geistes in seiner höchsten Weise ist die Weise der Philosophie, daß der Begriff rein als solcher ohne Voraussetzung, aus sich die Wahrheit entwickelt, und man entwickelnd erkennt und in und durch diese Entwickelung die Nothwendigkeit derselben einsieht.

Man hat oft den Glauben dem Denken so entgegengesetzt, daß man gesagt hat: Von Gott, von den Wahrheiten der Religion kann man auf keine andere Weise eine wahrhafte Ueberzeugung haben, als auf denkende Weise; so hat man die Beweise vom Daseyn Gottes als die einzige Weise angegeben, von der Wahrheit zu wissen und überzeugt zu seyn.

Aber das Zeugniß des Geistes kann auf mannigfache, verschiedene Weise vorhanden seyn: es ist nicht zu fordern, daß bei allen Menschen die Wahrheit auf philosophische Weise hervorgebracht werde. Die Bedürfnisse der Menschen sind eben nach ihrer Bildung und freien Entwicklung verschieden und nach dem verschiedenen Stande der Entwickelung ist auch die Forderung, das Vertrauen, daß auf Auctorität geglaubt werde.

Auch Wunder haben da ihren Platz, und es ist interessant, zu sehen, daß sie auf dieß Minimum eingeschränkt werden. Es ist also auch in dieser Form des Zeugnisses des Geistes noch *Positives* vorhanden. Die Sympathie, diese unmittelbare Gewißheit ist um ihrer Unmittelbarkeit willen selbst ein Positives und das Räsonnement, das von einem Gesetzten, Gegebenen ausgeht, hat eben solche Grundlage. Nur der Mensch hat Religion und die Religion hat ihren Sitz, Boden im Denken. Das Herz, Gefühl ist nicht das Herz, Gefühl eines Thiers, sondern das Herz des *denkenden* Menschen, denkendes Herz, Gefühl, und was in diesem Herzen, Gefühl von Religion ist, ist im *Denken* dieses Herzens, Gefühls. Insofern man anfängt, zu schließen, zu raisonniren, Gründe anzugeben, an Gedankenbestimmungen fortzugehen, geschieht das immer denkend.

Indem die Lehren der christlichen Religion in der Bibel vorhanden sind, sind sie hiermit auf positive Weise gegeben, und wenn sie subjectiv werden, wenn der Geist ihnen Zeugniß giebt, so kann das auf ganz unmittelbare Weise seyn, daß des Menschen Innerstes, sein Geist, sein Denken, seine Vernunft davon getroffen ist und diesem zusagt. So ist die Bibel für den Christen diese Grundlage, die Hauptgrundlage, die diese Wirkung auf ihn hat, in ihm anschlägt, diese Festigkeit seinen Ueberzeugungen giebt.

Das Weitere ist aber, daß er, weil er denkend ist, nicht bei diesem unmittelbaren Zusagen, Zeugniß stehen bleiben kann, sondern sich auch ergeht in Gedanken, Betrachtungen, Nachden-

ken darüber. Dieß giebt dann weitere Ausbildung in der Religion, und in der höchſten ausgebildeten Form iſt es die Theologie, die wiſſenſchaftliche Religion, dieſer Inhalt als Zeugniß des Geiſtes auf wiſſenſchaftliche Weiſe gewußt.

Da tritt dann dieſer Gegenſatz ein, daß geſagt wird: man ſolle ſich bloß an die Bibel halten. Das iſt einer Seits ein ganz richtiger Grundſatz. Es giebt Menſchen, die ſehr religiös ſind, Nichts thun, als die Bibel leſen und Sprüche daraus herſagen, eine hohe Frömmigkeit, Religioſität haben, aber Theologen ſind ſie nicht; da iſt noch keine Wiſſenſchaftlichkeit, Theologie. Götze, der lutheriſche Zelot, hatte eine berühmte Bibelſammlung; auch der Teufel citirt die Bibel, aber das macht eben noch nicht den Theologen.

So wie dieß nur nicht mehr bloß iſt Leſen und Wiederholen der Sprüche, ſo wie das ſogenannte Erklären anfängt, das Schließen, Exegeſiren, was es zu bedeuten habe, ſo tritt der Menſch ins Raiſonniren, Reflectiren, ins Denken hinüber, und da kommt es darauf an, ob ſein Denken richtig iſt oder nicht, wie er ſich in ſeinem Denken verhalte.

Es hilft Nichts, zu ſagen: dieſe Gedanken oder dieſe Sätze ſeyen auf die Bibel gegründet. Sobald ſie nicht mehr bloß die Worte der Bibel ſind, iſt dieſem Inhalt eine Form gegeben, bekommt der Inhalt eine logiſche Form, oder es werden bei dieſem Inhalt gewiſſe Vorausſetzungen gemacht und mit dieſen an die Erklärung gegangen, ſie ſind das Bleibende für die Erklärung, man bringt Vorſtellungen mit, die das Erklären leiten. Die Erklärung der Bibel zeigt den Inhalt der Bibel in der Form, Denkweiſe jeder Zeit; das erſte Erklären war ein ganz anderes, als das jetzige.

Solche Vorausſetzungen ſind z. B. die Vorſtellung, daß der Menſch von Natur gut iſt, oder daß man Gott nicht erkennen kann. Wer ſolche Vorurtheile im Kopfe hat, wie muß der die Bibel verdrehen? Das bringt man hinzu, obgleich die chriſtliche

Religion gerade dieß ist, Gott zu erkennen, worin Gott sogar sich geoffenbart, gezeigt hat, was er ist.

Da kann nun eben wieder das Positive in anderer Weise eintreten. Da kommt es gar sehr darauf an, ob dieser Inhalt, diese Vorstellungen, Sätze wahrhafte sind.

Das ist nicht mehr die Bibel, das sind die Worte, die der Geist innerlich auffaßt. Spricht der Geist sie aus, so ist das schon eine Form, die der Geist gegeben, Form des Denkens. Diese Form, die man jenem Inhalt giebt, ist zu untersuchen. Da kommt das Positive wieder herein. Es hat hier den Sinn, daß z. B. die formelle Logik des Schließens vorausgesetzt worden, Gedankenverhältnisse des Endlichen.

Da kann nach dem gewöhnlichen Verhältniß des Schließens nur Endliches gefaßt, erkannt werden, nur Verständiges; göttlichem Inhalt ist es nicht adäquat. Dieser Inhalt wird so von Grund aus verdorben.

Die Theologie, so wie sie nicht ein Hersagen der Bibel ist und über die Worte der Bibel hinausgeht, sie es darauf ankommen läßt, was für Gefühle im Innern sind, gebraucht Formen des Denkens, tritt ins Denken. Gebraucht sie diese Formen nun nach Zufall, so daß sie Voraussetzungen hat, Vorurtheile, so ist dies etwas Zufälliges, Willkürliches, und die Untersuchung dieser Denkformen ist allein die Philosophie.

Die Theologie gegen die Philosophie sich kehrend ist entweder bewußtlos darüber, daß sie solche Formen braucht, daß sie selbst denkt und es darauf ankommt, nach dem Denken fortzugehen, oder es ist nicht Ernst damit, sondern bloß Täuschung: sie will das beliebige, zufällige Denken, das hier das Positive ist, sich vorbehalten.

Diesem willkürlichen Denken thut das Erkennen der wahrhaften Natur des Denkens Eintrag. Dieses zufällige, beliebige Denken ist das Positive, das herein kömmt: nur der Begriff für sich befreit sich wahrhaft durch und durch von jenem Po-

ſitiven: denn in der Philoſophie und Religion iſt dieſe höchſte Freiheit, die das Denken ſelbſt als ſolches iſt.

Die Lehre, der Inhalt erhält auch die Form des Poſitiven, er iſt ein Gültiges, gilt in der Geſellſchaft. Alles Geſetz, alles Vernünftige, überhaupt was gilt, hat dieſe Form, daß es ein Seyendes iſt und als ſolches für Jeden das Weſentliche, ein Geltendes. Das iſt aber nur die Form des Poſitiven, der Inhalt muß der wahrhafte Geiſt ſeyn.

Die Bibel iſt dieſe Form des Poſitiven, aber es iſt ſelbſt einer ihrer Sprüche: der Buchſtabe tödtet, der Geiſt macht lebendig; da kommt es darauf an, welchen Geiſt man herbeibringt, welcher Geiſt das Wort belebt. Man muß wiſſen, daß man einen concreten Geiſt mitbringt, einen denkenden, oder reflectirenden, oder empfindenden Geiſt, und muß Bewußtſeyn haben über dieſen Geiſt, der thätig iſt, dieſen Inhalt auffaßt.

Das Faſſen iſt nicht ein paſſives Aufnehmen, ſondern indem der Geiſt auffaßt, iſt dieß Faſſen zugleich ſeine Thätigkeit; nur beim Mechaniſchen verhält ſich die eine Seite im Aufnehmen paſſiv. Der Geiſt alſo kommt daran hin, dieſer Geiſt hat ſeine Vorſtellungen, Begriffe, iſt ein logiſches Weſen, iſt denkende Thätigkeit, dieſe Thätigkeit muß der Geiſt kennen. Dieß Denken kann aber auch in dieſen und jenen Kategorien der Endlichkeit ſo hingehen.

Es iſt der Geiſt, der auf ſolche Weiſe anfängt vom Poſitiven, aber weſentlich dabei iſt: er ſoll ſeyn der wahrhafte, rechte, der heilige Geiſt, der das Göttliche und dieſen Inhalt als göttlich auffaßt und weiß. Das iſt das Zeugniß des Geiſtes, das mehr oder weniger entwickelt ſeyn kann.

Das iſt alſo in Hinſicht des Poſitiven die Hauptſache, daß der Geiſt ſich denkend verhält, Thätigkeit iſt in den Kategorien, Denkbeſtimmungen, daß der Geiſt da thätig iſt, ſey er empfindend, räſonnirend u. ſ. f. Dieß wiſſen Einige nicht, haben kein Bewußtſeyn über das Aufnehmen, daß ſie dabei thätig ſind.

Viele Theologen, indem sie sich exegetisch verhalten, und wie sie meinen, recht rein aufnehmend, wissen dieß nicht, daß sie dabei thätig sind, reflectiren. Ist dieß Denken so ein zufälliges, so überläßt es sich den Kategorien der Endlichkeit, und ist damit unfähig, das Göttliche im Inhalt aufzufassen; es ist nicht der göttliche, sondern der endliche Geist, der in solchen Kategorien sich fortbewegt.

Durch solch endliches Erfassen des Göttlichen, dessen, was an und für sich ist, durch dieß endliche Denken des absoluten Inhalts ist es geschehen, daß die Grundlehren des Christenthums größten Theils aus der Dogmatik verschwunden sind. Nicht allein, aber vornehmlich ist die Philosophie jetzt wesentlich orthodox; die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christenthums werden von ihr erhalten und aufbewahrt.

Indem wir diese Religion betrachten, gehen wir nicht historisch zu Werke nach der Weise des Geistes, der vom Aeußerlichen anfängt, sondern wir gehen vom Begriff aus. Jene Thätigkeit, die vom Aeußerlichen anfängt, erscheint nur nach einer Seite als auffassend, nach der andern ist sie Thätigkeit. Hier verhalten wir uns wesentlich als solche Thätigkeit und zwar mit Bewußtseyn des Denkens über sich, über den Gang der Denkbestimmungen, — eines Denkens, das sich geprüft hat, erkannt, das weiß, wie es denkt, und weiß, was die endlichen und was die wahrhaften Denkbestimmungen sind. Daß wir auf der andern Seite vom Positiven anfingen, ist in der Erziehung geschehen und nothwendig, hier aber auf der Seite zu lassen, insofern wir wissenschaftlich verfahren.

3. Die absolute Religion ist so die Religion der Wahrheit und Freiheit. Denn die Wahrheit ist, sich im Gegenständlichen nicht verhalten als zu einem Fremden. Die Freiheit drückt dasselbe, was die Wahrheit ist, mit einer Bestimmung der Negation aus. Der Geist ist für den Geist: dieß ist er; er ist also seine Voraussetzung; wir fangen mit dem

Geist als Subject an, er ist identisch mit sich, ist ewige Anschauung seiner selbst, er ist so zugleich nur als Resultat, als Ende gefaßt. Er ist das Sichvoraussetzen und ebenso das Resultat, und ist nur als Ende. Dieß ist die Wahrheit, dieß adaequat seyn, dieß Object und Subject seyn. Daß er sich selbst der Gegenstand ist, ist die Realität, Begriff, Idee, und dieß ist die Wahrheit. Ebenso ist sie die Religion der Freiheit. Freiheit ist abstract das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden, es ist dieselbe Bestimmung wie die der Wahrheit, nur ist bei der Freiheit noch die Negation des Unterschiedes des Andersseyn herausgehoben, so erscheint sie in der Form der Versöhnung. Diese fängt damit an, daß Unterschiedene gegeneinander sind, Gott, der eine ihm entfremdete Welt gegenüber hat, eine Welt, die ihrem Wesen entfremdet ist. Die Versöhnung ist die Negation dieser Trennung, dieser Scheidung, sich in einander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden. Die Versöhnung ist so die Freiheit, ist nicht ein Ruhendes oder Seyendes, sondern Thätigkeit. Alles dieß, Versöhnung, Wahrheit, Freiheit ist allgemeiner Proceß, und daher nicht in einem einfachen Satz auszusprechen, ohne Einseitigkeit. Die Hauptvorstellung ist die von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur: Gott ist Mensch geworden. Diese Einheit ist zunächst nur das Ansich, aber als dieß, ewig hervorgebracht zu werden, und dieß Hervorbringen ist die Befreiung, Versöhnung, die eben nur möglich ist durch das Ansich; die mit sich identische Substanz ist diese Einheit, die als solche die Grundlage ist, aber als Subjectivität ist sie das, was sich ewig hervorbringt.

Daß nur diese Idee die absolute Wahrheit ist, das ist Resultat der ganzen Philosophie, in seiner reinen Form ist es das Logische, aber ebenso Resultat der Betrachtung der concreten Welt. Dieß ist die Wahrheit, daß die Natur, das Leben, der

Geist durch und durch organisch ist, daß jedes Unterschiedene nur ist der Spiegel dieser Idee, so daß sie sich an ihm als Vereinzeltem darstellt, als Prozeß an ihm, so daß es diese Einheit an ihm selbst manifestirt.

Die Naturreligion ist die Religion auf dem Standpunkt nur des Bewußtseyns, in der absoluten Religion ist auch dieser Standpunkt, aber nur innerhalb als transitorisches Moment, in der Naturreligion ist Gott als Anderes vorgestellt, in natürlicher Gestaltung, oder die Religion hat nur die Form des Bewußtseyns. Die zweite Form war die der geistigen Religion, des Geistes, der endlich bestimmt bleibt, es ist insofern die Religion des Selbstbewußtseyns, nämlich der absoluten Macht, der Nothwendigkeit, die wir gesehen haben; der Eine, die Macht ist das Mangelhafte, weil es nur die abstracte Macht ist, seinem Inhalte nach nicht absolute Subjectivität ist, nur abstracte Nothwendigkeit, abstract einfaches Beisichselbstseyn.

Die Abstraction, in der die Macht und die Nothwendigkeit noch auf jener Stufe gefaßt worden, macht die Endlichkeit aus, und die besonderen Mächte, Götter, bestimmt nach geistigem Inhalt, machen erst die Totalität, indem sie zu jener Abstraction den realen Inhalt hinzubringen. Endlich die dritte ist nun die Religion der Freiheit, des Selbstbewußtseyns, das aber zugleich Bewußtseyn der umfassenden Realität, die die Bestimmtheit der ewigen Idee Gottes selbst bildet, und in dieser Gegenständlichkeit bei sich selbst ist. Freiheit ist die Bestimmung des Selbstbewußtseyns.

B. Der metaphysische Begriff der Idee Gottes.

Der metaphysische Begriff Gottes ist hier, daß wir nur vom reinen Begriff zu sprechen haben, der durch sich selbst real ist. Die Bestimmung Gottes ist also hier, daß er die absolute Idee ist d. h. daß er der Geist ist. Aber der Geist, die absolute Idee ist dieß, nur als Einheit des Begriffs und der Realität zu seyn und so daß der Begriff an ihm

selbst als die Totalität ist und eben so die Realität. Diese Realität aber ist die Offenbarung, die für sich seyende Manifestation. Indem die Manifestation auch das Moment des Unterschiedes in sich hat, so liegt darin auch die Bestimmung des endlichen Geistes, der menschlichen Natur, die als endlich jenem Begriff gegenüber ist; indem wir aber den absoluten Begriff die göttliche Natur nennen, so ist die Idee des Geistes, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu seyn. Aber die göttliche Natur ist selbst nur dieß, der absolute Geist zu seyn, also eben die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist selbst der absolute Geist. Aber in einem Satze läßt sich die Wahrheit nicht aussprechen. Beide sind verschieden, der absolute Begriff und die Idee als die absolute Einheit von ihrer Realität. Der Geist ist daher der lebendige Proceß, daß die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für sich und hervorgebracht werde.

Die abstracte Bestimmung nun dieser Idee ist die Einheit des Begriffes mit der Realität. In der Form des Beweises vom Daseyn Gottes ist ein Beweis dieser Uebergang, diese Vermittelung, daß aus dem Begriff Gottes das Seyn folgt. Zu bemerken ist, daß wir bei den übrigen Beweisen ausgegangen sind vom endlichen Seyn, welches das unmittelbare war und von dem auf das Unendliche, auf das wahrhafte Seyn geschlossen wurde, das in der Form von Unendlichkeit, Nothwendigkeit, absoluter Macht, die zugleich Weisheit ist, die Zwecke in sich selbst hat, erschien. Hier wird dagegen vom Begriff ausgegangen und übergegangen zum Seyn. Beides ist nothwendig, und diese Einheit aufzuzeigen, ist nothwendig, indem man sowohl vom Einen ausgeht, als auch vom Andern, denn die Identität beider ist das Wahrhafte. Sowohl der Begriff, als auch das Seyn, die Welt, das Endliche, beides sind einseitige Bestimmungen, deren jede in die andere umschlägt und sich zeigt, einmal unselbstständiges Moment zu

seyn und zweitens die andere Bestimmung, welche sie in sich trägt, zu produciren. Nur in der Idee ist ihre Wahrheit, d. h. beide sind als Gesetzte, keines von beiden muß nur die Bestimmung haben, ein Anfangendes, Ursprüngliches zu bleiben, sondern muß sich darstellen als übergehend ins Andere, d. h. muß als Gesetztes seyn. Dieser Uebergang hat eine entgegengesetzte Bedeutung, jedes wird als Moment dargestellt, d. h. es ist ein Uebergehendes vom Unmittelbaren zum Anderen, so daß jedes ein Gesetztes ist, anderer Seits hat es aber auch die Bedeutung, daß es ein das Andere Hervorbringendes sey, wie das Andere Setzendes. Es ist so die eine Seite die Bewegung und eben so auch die andere.

Wenn nun in dem Begriff soll der Uebergang in das Seyn aufgezeigt werden, so muß man zunächst sagen, daß die Bestimmung Seyn ganz arm ist, es ist die abstracte Gleichheit mit sich selbst, diese letzte Abstraction, Affirmation aber in ihrer letzten Abstraction, die ganz bestimmungslose Unmittelbarkeit. Wenn im Begriff weiter nichts wäre, so muß ihm doch wenigstens diese letzte Abstraction zukommen, der Begriff ist nämlich. Selbst nur als Unendlichkeit bestimmt, oder in concreterer Bedeutung die Einheit vom Allgemeinen und Besonderen, die Allgemeinheit, die sich besondert und so in sich zurückkehrt, ist diese Negation des Negativen, diese Beziehung auf sich selbst, das Seyn ganz abstract genommen. Diese Identität mit sich, diese Bestimmung ist sogleich im Begriff wesentlich enthalten.

Doch muß auch gesagt werden, der Uebergang vom Begriff zum Seyn ist sehr viel und reich und enthält das tiefste Interesse der Vernunft. Dieß Verhältniß zu fassen vom Begriff zum Seyn ist besonders auch das Interesse unserer Zeit. Es ist näher die Ursache anzugeben, warum dieser Uebergang ein solch Interesse hat. Die Erscheinung dieses Gegensatzes ist ein Zeichen, daß die Subjectivität die Spitze ihres Fürsichseyns erreicht hat, zur Totalität gekommen ist, sich in sich selbst

als unendlich und abſolut zu wiſſen. Die weſentliche Beſtimmung der offenbaren Religion iſt die Form, wodurch die Subſtanz Geiſt iſt. Die eine Seite im Gegenſatze iſt das Subject wieder ſelbſt, das iſt die Realiſation der Idee in ihrer concreten Bedeutung. Daß nun dieſer Gegenſatz als ſo ſchwierig, unendlich erſcheint, hat ſeinen Grund darin, daß dieſe eine Seite der Realität, die Seite der Subjectivität, der endliche Geiſt in ſich zu dieſem Erfaſſen ſeiner Unendlichkeit gekommen iſt. Erſt wenn das Subject die Totalität iſt, dieſe Freiheit in ſich erreicht hat, iſt es Seyn; dann iſt es aber auch der Fall, daß dieſem Subject dieß Seyn gleichgültig iſt, das Subject für ſich iſt und das Seyn als ein gleichgültiges Anderes drüben ſteht. Dieß macht den näheren Grund aus, daß der Gegenſatz als ein unendlicher erſcheinen kann und deshalb und zugleich iſt der Trieb in der Lebendigkeit vorhanden, den Gegenſatz aufzulöſen. In ſeiner Totalität liegt zugleich die Forderung, dieſen Gegenſatz aufzulöſen, aber das Aufheben iſt dadurch unendlich ſchwierig geworden, weil der Gegenſatz ſo unendlich iſt, das Andere ſo ganz frei iſt, als ein Drüben, ein Jenſeits.

Die Größe des Standpunkts der modernen Welt iſt alſo dieſe Vertiefung des Subjects in ſich, daß das Endliche ſich ſelbſt als Unendliches weiß und dennoch mit dem Gegenſatz behaftet iſt, den es getrieben iſt aufzulöſen. Denn ſo ſteht dem Unendlichen ein Unendliches entgegen und es ſetzt ſich das Unendliche ſelbſt ſo als ein Endliches, ſo, daß das Subject ſeiner Unendlichkeit wegen gedrungen iſt, dieſen Gegenſatz, der ſelbſt zu ſeiner Unendlichkeit ſich vertieft hat, aufzuheben. Der Gegenſatz iſt: ich bin Subject, frei, bin Perſon für mich, darum entlaſſe ich auch das Andere frei, welches drüben iſt und ſo bleibt. Die Alten ſind nicht zum Bewußtſeyn dieſes Gegenſatzes gekommen, nicht zu dieſer Entzweiung, die nur der für ſich ſeyende Geiſt ertragen kann. Geiſt iſt nur dieß ſelbſt, im Gegenſatz unendlich ſich zu erfaſſen. Wie wir den Standpunkt hier haben,

ſo iſt er der, daß wir einer Seits den Begriff Gottes und anderer Seits das Seyn dem Begriff gegenüber haben, die Forderung iſt dann die Vermittelung beider, ſo daß der Begriff ſich ſelbſt zum Seyn entſchließe, oder das Seyn aus dem Begriff begriffen werde, daß das Andere, der Gegenſatz, aus dem Begriff hervorgehe. Die Art und Weiſe, wie dieß geſchieht, iſt, ſo wie die Verſtandesform, kurz zu exponiren.

Die Geſtalt, welche dieſe Vermittelung hat, iſt die des ontologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes, wobei vom Begriff angefangen wird. Was iſt nun der Begriff Gottes? Er iſt das aller Realſte, er iſt nur affirmativ zu faſſen, iſt beſtimmt in ſich, der Inhalt hat keine Beſchränkung, er iſt alle Realität, und nur als Realität ohne Schranke, damit bleibt eigentlich nur das todte Abſtractum übrig, dieß iſt ſchon früher bemerkt. Von dieſem Begriff wird die Möglichkeit, d. h. ſeine widerſpruchsloſe Identität aufgezeigt in der Form des Verſtandes. Das Zweite iſt, es wird geſagt, Sein iſt eine Realität, Nichtſeyn iſt Negation, ein Mangel, ſchlechthin dagegen, das Dritte iſt der Schluß: Seyn iſt alſo Realität, welche zum Begriff Gottes gehört.

Was Kant dagegen vorgebracht hat, iſt eine Zernichtung des Beweiſes und iſt das Vorurtheil der Welt geworden. Kant ſagt, aus dem Begriff Gottes kann man das Seyn nicht herausklauben; denn das Seyn iſt ein Anderes als der Begriff, man unterſcheidet beide, ſie ſind einander entgegengeſetzt, der Begriff kann alſo nicht das Seyn enthalten, dieſes ſteht drüben. Er ſagt ferner: das Seyn iſt keine Realität, Gott kommt alle Realität zu, folglich iſt es nicht im Begriff Gottes enthalten, nämlich ſo, daß das Seyn keine Inhaltsbeſtimmung ſey, ſondern die reine Form. Wenn ich mir hundert Thaler vorſtelle oder ſie beſitze, ſo werden ſie dadurch nicht verändert, es iſt dann der eine und ſelbe Inhalt, ob ich ſie habe oder nicht. Kant nimmt ſo den Inhalt für das, was den Be-

griff ausmacht, er sey dieß nicht, was im Begriff enthalten sey. Man kann dieß allerdings sagen, nämlich wenn man unter Begriff die Inhaltsbestimmuug versteht und von dem Inhalt die Form unterscheidet, die den Gedanken enthält und anderer Seits das Seyn, aller Inhalt ist so auf der Seite des Begriffs und der andern Seite bleibt nur die Bestimmung des Seyns. Mit kurzen Worten ist dieß also folgendes. Der Begriff ist nicht das Seyn, beide sind unterschieden. Wir können von Gott nichts erkennen, nichts wissen, wir können uns zwar Begriffe von Gott machen, aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie auch so sind.

Dieß wissen wir freilich, daß man sich Luftschlösser bauen kann, die deshalb noch nicht sind. Es ist so an etwas Populares appellirt und dadurch hat Kant eine Vernichtung im allgemeinen Urtheil hervorgebracht und den großen Haufen für sich gewonnen.

Anselmus von Canterbury, ein gründlich gelehrter Theologe, hat den Beweis so vorgetragen. Gott ist das Vollkommenste, der Indegriff aller Realität; ist nun Gott bloß Vorstellung, subjective Vorstellung, so ist er nicht das Vollkommenste, denn wir achten nur das für vollkommen, was nicht bloß vorgestellt ist, sondern auch Seyn hat. Dieß ist ganz richtig und eine Voraussetzung, die jeder Mensch in sich enthält, nämlich daß das nur Vorgestellte unvollkommen ist, und nur vollkommen das, was auch Realität hat, Wahrheit nur sey, was ebenso sey, als gedacht sey. Gott ist nun das Vollkommenste, also muß er auch ebenso real, seyend seyn, als er auch Begriff ist. Man hat ferner auch in seiner Vorstellung, daß die Vorstellung und der Begriff verschieden sind, ebenso auch die Vorstellung, daß das bloß Vorgestellte unvollkommen, Gott aber ferner das Vollkommenste ist. Die Verschiedenheit von Begriff und Seyn beweist Kant nicht, sie ist populärer Weise angenommen, man läßt es gelten, hat aber im gesunden

Menschensinn nur von den unvollkommenen Dingen eine Vorstellung.

Der Anselmische Beweis, so wie die Form, die ihm in dem ontologischen Beweis gegeben wird, enthält, daß Gott der Inbegriff aller Realität ist, folglich enthält er auch das Seyn. Dieß ist ganz richtig. Seyn ist eine so arme Bestimmung, daß sie dem Begriff unmittelbar zukommt. Das Andere ist, daß auch Seyn und Begriff von einander unterschieden sind; Seyn und Denken, Idealität und Realität, beides ist unterschieden und entgegengesetzt, der wahrhafte Unterschied ist auch Entgegensetzung, und dieser Gegensatz soll aufgehoben werden, und die Einheit beider Bestimmungen ist so aufzuzeigen, daß sie das Resultat aus der Negation des Gegensatzes ist. In dem Begriff ist das Seyn enthalten. Diese Realität unbeschränkt giebt nur leere Worte, leere Abstractionen. Also die Bestimmung vom Seyn ist als affirmativ enthalten im Begriff aufzuzeigen; dieß ist denn die Einheit vom Begriff und Seyn.

Es sind aber auch unterschiedene, und so ist ihre Einheit die negative Einheit beider und um das Aufheben des Unterschiedes ist es zu thun. Der Unterschied muß zur Sprache kommen und die Einheit hergestellt, aufgezeigt werden, nach diesem Unterschied. Dieß aufzuzeigen gehört der Logik an. Daß der Begriff diese Bewegung ist, sich zum Seyn zu bestimmen, diese Dialektik, diese Bewegung sich zum Seyn, zum Gegentheil seiner selbst zu bestimmen, dieß Logische ist eine weitere Entwickelung, die dann in dem ontologischen Beweise nicht gegeben ist, und dieß ist das Mangelhafte daran.

Was die Form des Gedankens von Anselm betrifft, so ist bemerkt worden, daß der Inhalt dahin geht, daß der Begriff Gottes vorausgesetzt habe die Realität, weil Gott das Vollkommenste sey. Es kommt darauf an, daß der Begriff sich für sich objectivirt.

Gott ist so das Vollkommenste, nur in der Vorstellung

geſetzt; an dem Vollkommenſten gemeſſen iſt es, daß der bloße Begriff Gottes als mangelhaft erſcheint. Der Begriff der Vollkommenheit iſt der Maaßſtab und da iſt denn Gott als bloßer Begriff, Gedanke dieſem Maaßſtabe unangemeſſen.

Die Vollkommenheit iſt nur eine unbeſtimmte Vorſtellung. Was iſt denn vollkommen? Die Beſtimmung des Vollkommenen ſehen wir unmittelbar an dem, was dem, auf was ſie hier angewendet wird, entgegengeſetzt iſt, nämlich die Unvollkommenheit iſt nur der Gedanke Gottes und ſo iſt das Vollkommene die Einheit des Gedankens, des Begriffs mit der Realität, dieſe Einheit wird alſo hier *vorausgeſetzt*. Indem Gott geſetzt iſt als das Vollkommenſte, ſo hat er hier keine weitere Beſtimmung, er iſt nur das Vollkommene, er iſt nur als ſolches, und dieß iſt ſeine Beſtimmtheit. Es erhellt daraus, daß es ſich eigentlich nur um dieſe Einheit des Begriffs und der Realität handelt. Dieſe Einheit iſt die Beſtimmung der Vollkommenheit und zugleich die der Gottheit ſelbſt, dieß iſt auch in der That die Beſtimmung der Idee. Es gehört aber freilich noch mehr zur Beſtimmung Gottes.

Bei der Anſelmiſchen Weiſe des Begriffs iſt die Vorausſetzung in der That die Einheit des Begriffs und der Realität; dieß iſt es denn, was dieſem Beweis die Befriedigung nicht gewährt für die Vernunft, weil die Vorausſetzung das iſt, um was es ſich handelt. Daß aber der Begriff *ſich an ſich* beſtimme, ſich objectivire, ſich ſelbſt realiſire, iſt eine weitere Einſicht, die erſt aus der Natur des Begriffs hervorgekommen iſt und nicht ſeyn konnte. Dieß iſt die Einſicht, in wiefern der Begriff ſelbſt ſeine Einſeitigkeit aufhebt.

Wenn wir dieß mit der Anſicht unſerer Zeit vergleichen, die beſonders von Kant ausgegangen iſt, ſo heißt es hier: der Menſch denkt, ſchaut an, will, und ſein Wollen iſt neben dem Denken, er denkt auch, begreift auch, iſt ein ſinnlich concretes und auch Vernünftiges. Der Begriff Gottes, die Idee, das

Unendliche, Unbegrenzte ist ferner nach dieser Ansicht nur ein Begriff, den wir uns machen, aber wir dürfen nicht vergessen, daß es nur ein Begriff ist, der in unserem Kopfe ist. Warum sagt man: es ist nur ein Begriff? Der Begriff ist etwas Unvollkommenes, indem das Denken nur Eine Qualität, Eine Thätigkeit ist neben anderem im Menschen, d. h. wir messen den Begriff an der Realität, die wir vor uns haben, am concreten Menschen. Der Mensch ist freilich nicht bloß denkend, er ist auch sinnlich und kann sogar auch im Denken sinnliche Gegenstände haben. Dieß ist in der That nur das Subjective des Begriffs, wir finden ihn seines Maaßstabes wegen unvollkommen, weil dieser der concrete Mensch ist. Man könnte sagen, man erklärt den Begriff nur für einen Begriff und das Sinnliche für Realität, was man sieht, fühlt, empfindet sey Realität; man könnte dieß behaupten und es machen es Viele so, die nichts als Wirklichkeit erkennen, als was sie empfinden, schmecken; allein so schlimm wird es nicht seyn, daß Menschen sind, die Wirklichkeit nur dem Sinnlichen zuschreiben, nicht dem Geistigen. Es ist die concrete, totale Subjectivität des Menschen, die als Maaßstab vorschwebt, an dem gemessen das Begreifen nur ein Begreifen ist.

Wenn wir nun beides vergleichen, des Anselmus Gedanken und den Gedanken der modernen Zeit, so ist gemeinsam, daß sie beide Voraussetzungen machen, Anselm die unbestimmte Vollkommenheit, die moderne Ansicht die concrete Subjectivität des Menschen überhaupt; gegen jene Vollkommenheit und anderer Seits gegen dieß empirisch concrete erscheint der Begriff als etwas Einseitiges, nicht Befriedigendes. Im Gedanken Anselms hat die Bestimmung von Vollkommenheit in der That auch den Sinn, daß sie sey die Einheit des Begriffs und der Realität. Auch bei Descartes und Spinoza ist Gott das Erste, die absolute Einheit des Denkens und des Seyns, cogito, ergo sum, die absolute Sub-

stanz, ebenso auch bei Leibnitz. Was wir so auf einer Seite haben, ist eine Voraussetzung, die das Concrete in der That ist, Einheit des Subjects und Objects, und an diesem gemessen erscheint der Begriff mangelhaft. Die moderne Ansicht sagt, dabei müssen wir stehen bleiben, daß der Begriff nur der Begriff ist, nicht entspricht dem Concreten. Anselm dagegen sagt, wir müssen es aufgeben, den subjectiven Begriff als fest und selbstständig bestehen lassen zu wollen, wir müssen im Gegentheil von seiner Einseitigkeit abgehen. Beide Ansichten haben das Gemeinschaftliche, daß sie Voraussetzungen haben; das Verschiedene ist, das die moderne Welt das Concrete zum Grunde legt, die Anselmische Ansicht, die metaphysische, dagegen legt den absoluten Gedanken, die absolute Idee, die die Einheit des Begriffs und der Realität ist, zum Grunde. Diese alte Ansicht steht insofern höher, daß sie das Concrete nicht als empirischen Menschen, als empirische Wirklichkeit nimmt, sondern als Gedanken, auch darin steht sie höher, daß sie nicht am Unvollkommenen festhält. In der modernen Ansicht ist der Widerspruch des Concreten und des nur Begriffs nicht aufgelöst; der subjective Begriff ist, gilt, muß als subjectiv behalten werden, ist das Wirkliche. Die ältere Seite steht so bei weitem im Vortheil, weil sie den Grundton auf die Idee legt, die moderne Ansicht steht in einer Bestimmung weiter als sie, indem sie das Concrete als Einheit des Begriffs und der Realität setzt, wogegen die ältere Ansicht bei einem Abstractum von Vollkommenheit stehen blieb.

C. Die Eintheilung.

Die absolute, ewige Idee ist

I. an und für sich Gott in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt;

II. Erschaffung der Welt. Dieses Erschaffene, dieses Andersseyn spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur und den endlichen Geist. Dieses so Geschaffene

iſt ſo ein Anderes, zunächſt geſetzt außer Gott. Gott iſt aber weſentlich, dieß Fremde, dieß Beſondere, von ihm Getrenntgeſetzte ſich zu verſöhnen, ſo wie die Idee ſich dirimirt hat, abgefallen iſt von ſich ſelbſt, dieſen Abfall zu ſeiner Wahrheit zurückzubringen.

III. Das iſt der Weg, der Proceß der Verſöhnung, wodurch der Geiſt, was er von ſich unterſchieden in ſeiner Diremtion, ſeinem Urtheil, mit ſich geeinigt hat, und ſo der heilige Geiſt iſt, der Geiſt iſt in ſeiner Gemeinde.

Das ſind alſo nicht Unterſchiede nach äußerlicher Weiſe, die wir machen, ſondern das Thun, die entwickelte Lebendigkeit des abſoluten Geiſtes ſelbſt, das iſt ſelbſt ein ewiges Leben, das eine Entwickelung und Zurückführung dieſer Entwickelung in ſich ſelbſt iſt.

Die nähere Explication dieſer Idee iſt nun, daß der allgemeine Geiſt, das Ganze was er iſt, ſich ſelbſt in ſeine drei Beſtimmungen ſetzt, ſich entwickelt, realiſirt, und daß erſt am Ende vollendet iſt, was zugleich ſeine Vorausſetzung iſt. Er iſt im Erſten als Ganzes, ſetzt ſich voraus und iſt ebenſo nur am Ende. Der Geiſt iſt ſo in den drei Formen, den drei Elementen zu betrachten, in die er ſich ſetzt.

Dieſe drei angegebenen Formen ſind: das ewige in und bei ſich Seyn, die Form der Allgemeinheit; die Form der Erſcheinung, die der Particulariſation, das Seyn für Anderes; die Form der Rückkehr aus der Erſcheinung in ſich ſelbſt, die abſolute Einzelnheit.

In dieſen drei Formen explicirt ſich die göttliche Idee. Geiſt iſt die göttliche Geſchichte, der Proceß des Sichunterſcheidens, Dirimirens und dieß in ſich Zurücknehmens, er iſt die göttliche Geſchichte und dieſe Geſchichte iſt in jeder der drei Formen zu betrachten.

Sie ſind in Rückſicht auf das ſubjective Bewußtſeyn auch ſo zu beſtimmen: Die erſte Form als das Element des

Gedankens. Gott ist im reinen Gedanken, wie er an und für sich ist, offenbar ist, aber noch nicht zur Erscheinung gekommen ist. Gott in seinem ewigen Wesen bei sich selbst, aber offenbar. Die zweite Form ist, daß er im Element der Vorstellung ist, im Element der Particularisation, daß das Bewußtseyn befangen ist in Beziehung auf Anderes, dieß ist die Erscheinung. Das dritte Element ist das der Subjectivität als solcher. Diese Subjectivität ist theils die unmittelbare als Gemüth, Vorstellung, Empfindung, theils aber auch Subjectivität, die der Begriff ist, denkende Vernunft, Denken des freien Geistes, der erst durch die Rückkehr frei in sich ist.

In Beziehung auf Ort, Raum sind die drei Formen so zu erklären, indem sie als Entwicklung und Geschichte gleichsam an verschiedenen Orten vorgehen. So ist die erste göttliche Geschichte außer der Welt, raumlos außer der Endlichkeit, Gott wie er an und für sich ist. Das Zweite ist die göttliche Geschichte als real in der Welt, Gott im vollkommenen Daseyn. Das Dritte ist der innere Ort, die Gemeinde, zunächst in der Welt, aber zugleich sich zum Himmel erhebend, als Kirche ihn auf Erden schon in sich habend, voll Gnade, in der Welt wirksam, präsent.

Man kann auch nach der Zeit die drei Elemente unterschieden bestimmen. Im ersten Elemente ist Gott außer der Zeit, als ewige Idee, in dem Element der Ewigkeit, der Ewigkeit, insofern sie der Zeit gegenüber gestellt wird. So explicirt sich diese an und für sich seyende Zeit und legt sich auseinander in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So ist die göttliche Geschichte zweitens als Erscheinung, ist als Vergangenheit, sie ist, hat Seyn, aber ein Seyn, das zum Schein herabgesetzt ist, als Erscheinung ist sie unmittelbares Daseyn, das auch zugleich negirt ist, dieß ist Vergangenheit. Die göttliche Geschichte ist so als Vergangenheit, als das eigentlich Geschichtliche. Das dritte Element ist die Ge-

genwart, aber nur die beſchränkte Gegenwart, nicht die ewige Gegenwart, ſondern die, die Vergangenheit und Zukunft von ſich unterſcheidet, die das Element des Gemüths iſt, der unmittelbaren Subjectivität geiſtiges Jetztſeyn. Aber die Gegenwart ſoll auch das dritte ſeyn, die Gemeinde erhebt ſich auch in den Himmel, ſo iſt es auch eine Gegenwart, die ſich erhebt, weſentlich verſöhnt, vollendet durch die Negation ihrer Unmittelbarkeit zur Allgemeinheit, eine Vollendung, die aber noch nicht iſt, und die ſo als Zukunft zu faſſen iſt. Ein Jetzt der Gegenwart, das die Vollendung vor ſich hat, aber dieſe iſt unterſchieden von dieſem Jetzt, das noch Unmittelbarkeit iſt, und iſt als Zukunft geſetzt.

Wir haben überhaupt die Idee zu betrachten als göttliche Selbſtoffenbarung und dieſe Offenbarung iſt in den drei angegebenen Beſtimmungen zu nehmen.

Nach der erſten iſt Gott für den endlichen Geiſt rein nur als Denken: dieß iſt das theoretiſche Bewußtſeyn, worin das denkende Subject ſich ganz ruhig verhält, noch nicht in dieß Verhältniß ſelbſt, in den Proceß geſetzt iſt, ſondern in der ganz unbewegten Stille des denkenden Geiſtes ſich verhält, da iſt Gott gedacht für ihn und dieſer iſt ſo in dem einfachen Schluſſe, daß er ſich durch ſeinen Unterſchied, der aber hier nur noch in der reinen Idealiät iſt und nicht zur Aeußerlichkeit kommt, mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt, unmittelbar bei ſich ſelbſt iſt. Dieß iſt das erſte Verhältniß, das nur für das denkende Subject iſt, welches von dem reinen Inhalt allein eingenommen iſt. Dieß iſt das Reich des Vaters.

Die zweite Beſtimmung iſt das Reich des Sohnes, worin Gott für die Vorſtellung im Elemente des Vorſtellens überhaupt iſt — das Moment der Beſonderung überhaupt. In dieſem zweiten Standpunkt erhält jetzt das, was im erſten das Andre Gottes war, ohne aber dieſe Beſtimmung zu haben, die Beſtimmung des Andern. Dort auf dem erſten

Standpunkte ist Gott als der Sohn, nicht unterschieden vom Vater, aber nur in der Weise der Empfindung ausgesprochen: im zweiten Elemente erhält aber der Sohn die Bestimmung als Anderes, und aus der reinen Idealität des Denkens wird so in die Vorstellung hinübergetreten. Wenn nach der ersten Bestimmung Gott nur einen Sohn erzeugt, so bringt er hier die Natur hervor; hier ist das Andere die Natur, der Unterschied kommt so zu seinem Rechte: das Unterschiedene ist die Natur, die Welt überhaupt und der Geist, der sich darauf bezieht, der natürliche Geist; hier tritt das, was wir vorhin Subject geheißen haben, selbst als Inhalt ein: der Mensch ist hier verflochten mit dem Inhalt. Indem der Mensch sich hier auf die Natur bezieht und selbst natürlich ist, so ist er dieß nur innerhalb der Religion: es ist somit die religöse Betrachtung der Natur und des Menschen. Der Sohn tritt in die Welt, dieß ist der Beginn des Glaubens; es ist schon im Sinne des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohnes sprechen. Für den endlichen Geist als solchen kann Gott eigentlich nicht seyn, denn insofern er für ihn ist, so liegt unmittelbar darin, daß der endliche Geist seine Endlichkeit nicht als ein Seyendes festhalte, sondern daß er im Verhältniß zum Geist ist, sich mit Gott versöhne. Als endlicher Geist ist er gestellt als Abfallen, als Trennung gegen Gott; so ist er in Widerspruch gegen dieß sein Object, seinen Inhalt und dieser Widerspruch ist zunächst das Bedürfniß seiner Aufhebung. Dieß Bedürfniß ist der Anfang und das Weitere ist, daß Gott für den Geist werde, daß sich der göttliche Inhalt ihm vorstelle, aber dann zugleich der Geist in empirisch endlicher Weise ist, so erscheint es ihm in empirischer Weise, was Gott ist. Aber indem das Göttliche in dieser Geschichte für ihn hervortritt, so verliert sie den Character äußerliche Geschichte zu seyn, sie wird göttliche Geschichte, die Geschichte der Manifestation Gottes selbst. — Dieß macht den Ueber-

gang zum Reiche des Geiſtes, welches das Bewußtſeyn enthält, daß der Menſch an ſich mit Gott verſöhnt iſt, und daß die Verſöhnung für den Menſchen iſt; der Proceß der Verſöhnung ſelbſt iſt im Cultus enthalten.

Zu bemerken iſt noch, daß wir nicht, wie früher, die Unterſchiede gemacht haben von Begriff, Geſtalt und Cultus, in der Abhandlung ſelbſt wird ſich das Verhältniß zeigen, wie der Cultus unmittelbar überall eingreift. Im Allgemeinen kann hier Folgendes bemerkt werden. Das Element, in dem wir ſind, iſt der Geiſt, der Geiſt iſt ſich manifeſtiren, iſt ſchlechthin für ſich, wie er gefaßt iſt, iſt er nie allein, ſondern immer mit der Beſtimmung offenbar zu ſeyn, für ein Anderes, für ſein Anderes, d. h. für die Seite, die der endliche Geiſt iſt, und der Cultus iſt das Verhältniß des endlichen Geiſtes zum abſoluten, deshalb haben wir die Seite des Cultus in jedem dieſer Elemente vor uns.

Wir haben dabei den Unterſchied zu machen, wie die Idee in den verſchiedenen Elementen für den Begriff iſt, und wie dieß zur Vorſtellung kommt. Die Religion iſt allgemein, nicht nur für den ausgebildeten, begreifenden Gedanken, für das philoſophiſche Bewußtſeyn, ſondern die Wahrheit der Idee Gottes iſt offenbar auch für das vorſtellende Bewußtſeyn und hat die nothwendigen Beſtimmungen, die von der Vorſtellung unzertrennlich ſind.

I.

Gott in ſeiner ewigen Idee an und für ſich.

So betrachtet im Element des Gedankens iſt Gott, ſo zu ſagen, vor oder außer Erſchaffung der Welt. Inſofern er ſo in ſich iſt, iſt dieß die ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität geſetzt iſt, ſelbſt nur noch die abſtracte Idee.

Gott in ſeiner ewigen Idee iſt ſo noch im abſtracten Element des Denkens, nicht des Begreifens. Dieſe reine Idee iſt es, was wir ſchon kennen. Es iſt dieß das Element des Ge-

dankens, die Idee in ihrer ewigen Gegenwart, wie sie für den freien Gedanken ist, der dieß zur Grundbestimmung hat, ungetrübtes Licht, Identität mit sich zu seyn: ein Element, das noch nicht mit dem Andersseyn behaftet ist.

In diesem Elemente ist

1. Bestimmung nothwendig, insofern das Denken überhaupt verschieden ist vom begreifenden Denken. Die ewige Idee ist an und für sich im Gedanken, Idee in ihrer absoluten Wahrheit. Die Religion hat also Inhalt und der Inhalt ist Gegenstand, die Religion ist Religion der Menschen und der Mensch ist denkendes Bewußtseyn unter andern auch, also muß die Idee auch für das denkende Bewußtseyn seyn; aber der Mensch ist nicht nur auch so, sondern im Denken erst ist er wahrhaft, nur dem Denken ist der allgemeine Gegenstand, ist das Wesen des Gegenstandes, und da in der Religion Gott der Gegenstand ist, so ist er wesentlich dem Denken der Gegenstand. Er ist Gegenstand wie der Geist Bewußtseyn ist, und für das Denken ist er, weil es Gott ist, der der Gegenstand ist.

Sinnlich, reflectirendes Bewußtseyn ist nicht das, für welches Gott als Gott seyn kann, d. h. nach seiner ewig an und für sich seyenden Wesenheit, seine Erscheinung ist etwas Anderes, diese ist für sinnliches Bewußtseyn. Wäre Gott nur in der Empfindung, so ständen die Menschen nicht höher wie der Thiere, er ist zwar auch für das Gefühl, aber nur in der Erscheinung. Er ist auch nicht für das raisonnirende Bewußtseyn; das Reflectiren ist wohl auch Denken, aber auch Zufälligkeit, für welche der Inhalt dieser und jener Beliebige und Beschränkte ist; solcher Inhalt ist Gott auch nicht. Er ist also wesentlich für den Gedanken. Dieß müssen wir sagen, wenn wir vom Subjectiven, vom Menschen ausgehen. Aber eben dahin gelangen wir auch, wenn wir von Gott anfangen. Der Geist ist nur als sich offenbarend, sich unterscheidend für den Geist, für den er ist, dieß ist die ewige Idee, der denkende Geist,

Geiſt im Elemente ſeiner Freiheit. In dieſem Felde iſt Gott das Sichoffenbaren, weil er Geiſt iſt, er iſt aber noch nicht das Erſcheinen. Es iſt alſo weſentlich, daß Gott für den Geiſt iſt.

Der Geiſt iſt der denkende. In dieſem reinen Denken iſt das Verhältniß unmittelbar und iſt kein Unterſchied, der ſie ſchiede, es iſt nichts zwiſchen ihnen, Denken iſt die reine Einheit mit ſich ſelbſt, wo alles Finſtere, alles Dunkele verſchwindet. Dieß Denken kann auch reine Anſchauung genannt werden, als dieſe einfache Thätigkeit des Denkens, ſo daß zwiſchen dem Subject und Object nichts iſt, beide eigentlich noch nicht vorhanden ſind. Dieß Denken hat keine Beſchränkung, iſt dieſe allgemeine Thätigkeit, der Inhalt iſt nur das Allgemeine ſelbſt; es iſt das reine Pulſiren in ſich ſelbſt. Es kommt aber auch

2. zur abſoluten Diremtion. Wie findet dieſe Unterſcheidung ſtatt? Actu iſt das Denken unbeſchränkt. Der nächſte Unterſchied iſt, daß die zwei Seiten, die wir geſehen haben als die zweierlei Weiſen des Princips, nach den Ausgangspunkten unterſchieden ſind. Die eine Seite, das ſubjective Denken, iſt die Bewegung des Denkens, inſofern es ausgeht vom unmittelbaren, einzelnen Seyn, ſich darin erhebt zu dem Allgemeinen, Unendlichen, wie dieß bei den erſten Beweiſen vom Daſeyn Gottes iſt. Inſofern es bei dem Allgemeinen angekommen iſt, iſt das Denken unbeſchränkt, ſein Ende iſt unendlich reines Denken, ſo daß aller Nebel der Endlichkeit verſchwunden iſt, da denkt es Gott, alle Beſonderung iſt verſchwunden, und ſo fängt die Religion, das Denken Gottes an. Die zweite Seite iſt die, die den anderen Ausgangspunkt hat, die von dem Allgemeinen, von dem Reſultat jener erſten Bewegung, vom Denken, vom Begriff ausgeht. Das Allgemeine iſt aber auch wieder in ſich ſelbſt Bewegung und es iſt dieß, ſich in ſich zu unterſcheiden, den Unterſchied ſo in ſich zu hal-

ten, aber so, daß er die Allgemeinheit nicht trübe. Hier ist die Allgemeinheit einen Unterschied in sich habend und mit sich zusammengehend. Dieß ist der abstracte Inhalt des Denkens, welches abstractes Denken das Resultat ist, das sich ergeben hat.

Beide Seiten stellen sich so einander gegenüber. Das subjective Denken, das Denken des endlichen Geistes ist auch Proceß, Vermittelung in sich, aber dieser Proceß fällt außer ihm, hinter ihm, erst insofern es sich erhoben hat, fängt die Religion an, es ist so in der Religion reines, bewegungsloses, abstractes Denken, das Concrete fällt hingegen in seinen Gegenstand, denn dieß ist das Denken, das vom Allgemeinen anfängt, sich unterscheidet und damit zusammengeht, dieß Concrete ist der Gegenstand für das Denken, als Denken überhaupt. Dieß Denken ist so das abstracte Denken und darum das Endliche, denn das Abstracte ist endlich, das Concrete ist die Wahrheit, ist der unendliche Gegenstand.

3. Gott ist der Geist; er ist in abstracter Bestimmung so bestimmt als der allgemeine Geist, der sich besondert; dieß ist die absolute Wahrheit, und die Religion ist die wahre, die diesen Inhalt hat.

Der Geist ist dieser Proceß, ist Bewegung, Leben, dieß ist, sich zu unterscheiden, bestimmen und die erste Unterscheidung ist, daß er ist als diese allgemeine Idee selbst. Dieß Allgemeine enthält die ganze Idee, aber enthält sie auch nur, ist nur Idee an sich.

In dem Urtheil ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, das Besondere, Gott als das von ihm Unterschiedene, aber so daß dieses Unterschiedene seine ganze Idee ist an und für sich, so daß diese zwei Bestimmungen auch für einander dasselbe, diese Identität, das Eine sind, daß dieser Unterschied nicht nur an sich aufgehoben ist, daß nicht nur wir dieß wissen, sondern daß es gesetzt ist, daß sie dasselbe sind, daß insofern diese Unterschiede sich aufheben,

als dieſes Unterſcheiden eben ſo iſt, den Unterſchied als keinen zu ſetzen und ſo das Eine in dem Andern bei ſich ſelbſt iſt.

Dieß, daß es ſo iſt, iſt nun der Geiſt ſelbſt oder nach Weiſe der Empfindung ausgedrückt, die ewige Liebe. Der heilige Geiſt iſt die ewige Liebe. Wenn man ſagt: Gott iſt die Liebe, ſo iſt es ſehr groß, wahrhaft geſagt, aber es wäre ſinnlos, dieß nur ſo einfach als einfache Beſtimmung aufzufaſſen, ohne es zu analyſiren, was die Liebe iſt.

Denn die Liebe iſt ein Unterſcheiden Zweier, die doch für einander ſchlechthin nicht unterſchieden ſind. Das Gefühl und Bewußtſeyn dieſer Identität iſt die Liebe, dieſes außer mir zu ſeyn: ich habe mein Selbſtbewußtſeyn nicht in mir, ſondern im Andern, aber dieſes Andere, in dem ich nur befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe — und ich bin nur, indem ich Frieden in mir habe; habe ich dieſen nicht, ſo bin ich der Widerſpruch, der auseinandergeht — dieſes Andere, indem es eben ſo außer mir iſt, hat ſein Selbſtbewußtſeyn nur in mir und Beide ſind nur dieſes Bewußtſeyn ihres Außerſichſeyns und ihrer Identität, dieß Anſchauen, dieß Fühlen, dieß Wiſſen der Einheit — das iſt die Liebe.

Gott iſt die Liebe, d. i. dieß Unterſcheiden und die Nichtigkeit dieſes Unterſchieds, ein Spiel dieſes Unterſcheidens, mit dem es kein Ernſt iſt, das eben ſo als aufgehoben geſetzt iſt d. h. die ewige, einfache Idee.

Dieſe ewige Idee iſt denn in der chriſtlichen Religion ausgeſprochen als das, was die heilige Dreieinigkeit heißt, das iſt Gott ſelbſt, der ewig dreieinige.

Gott iſt hier nur für den denkenden Menſchen, der ſich ſtill für ſich zurückhält. Die Alten haben das Enthuſiasmus geheißen; es iſt die rein theoretiſche Betrachtung, die höchſte Ruhe des Denkens, aber zugleich die höchſte Thätigkeit, die reine Idee Gottes zu faſſen und ſich derſelben bewußt zu werden. — Das Myſterium des Dogma's von dem, was Gott iſt, wird den

Menschen mitgetheilt, sie glauben daran und werden schon der höchsten Wahrheit gewürdigt, wenn sie es nur in ihre Vorstellung aufnehmen, ohne daß sie sich der Nothwendigkeit dieser Wahrheit bewußt sind, ohne daß sie dieselbe begreifen. Die Wahrheit ist die Enthüllung dessen, was der Geist an und für sich ist; der Mensch ist selbst Geist, also ist für ihn die Wahrheit, aber zunächst hat die Wahrheit, die an ihn kommt, noch nicht die Form der Freiheit für ihn und sie ist nur ein Gegebenes und Empfangenes für ihn, das er aber nur empfangen kann, weil er der Geist ist. Diese Wahrheit, diese Idee ist das Dogma der Dreieinigkeit genannt worden — Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seyende Thätigkeit. Aristoteles vornehmlich hat Gott in der abstracten Bestimmung der Thätigkeit aufgefaßt. Die reine Thätigkeit ist Wissen (in der scholastischen Zeit: actus purus), um aber als Thätigkeit gesetzt zu seyn, muß sie in ihren Momenten gesetzt seyn: zum Wissen gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seyende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urtheil. Was er aber so sich von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseyns, sondern das Unterschiedne ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dieß reine Licht. Das Verhältniß von Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen und ist vorstellungsweise gebraucht: dieß natürliche Verhältniß ist nur bildlich und daher nie ganz dem entsprechend, was ausgedrückt werden soll. Wir sagen, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich, so fangen wir von Gott zu sprechen an, er thut dieß und ist in dem gesetzten Andern schlechthin bei sich selbst (die Form der Liebe): aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dieß ganze

Thun selbst ist. Gott ist der Anfang, er thut dieß, aber er ist eben so auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott der Geist. Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr Anfang und Ende; er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung (dieß ist nur eine andere Form des Unterscheidens), er ist der ewige Proceß. — Es hat etwa die Form eines Gegebenen, daß dieß die Wahrheit und die absolute Wahrheit ist; daß es aber als das an und für sich Wahre gewußt wird, das ist das Thun der Philosophie und der ganze Inhalt derselben. In ihr zeigt sichs, daß aller Inhalt der Natur, des Geistes sich dialektisch in diesen Mittelpunkt als seine absolute Wahrheit drängt. Hier ist es nicht mehr darum zu thun, zu beweisen, daß das Dogma, dieß stille Mysterium, die ewige Wahrheit ist: dieß geschieht, wie gesagt, in der ganzen Philosophie.

Zur nähern Erläuterung dieser Bestimmungen kann noch Folgendes bemerkt werden.

a. Wenn von Gott ausgesagt wird, was er ist, so werden zunächst die Eigenschaften angegeben: das ist Gott, er wird durch Prädicate bestimmt: dieß ist die Weise der Vorstellung, des Verstandes. Prädicate sind Bestimmtheiten, Besonderungen: Güte, Allmacht ꝛc.

Die Prädicate sind zwar nicht natürliche Unmittelbarkeit, aber durch die Reflexion sind sie stehend gemacht und dadurch ist der bestimmte Inhalt eben so unbeweglich fest für sich geworden als es der natürliche Inhalt ist, unter dem Gott in der Naturreligion vorgestellt wurde. Die natürlichen Gegenstände, wie die Sonne, Meer u. s. w. sind, die Reflexionsbestimmungen sind aber eben so identisch mit sich als die natürliche Unmittelbarkeit.

Indem die Morgenländer das Gefühl haben, daß dieß nicht die wahrhafte Weise sey, die Natur Gottes auszusprechen,

ſo ſagen ſie: er ſey πολυώνυμος, laſſe ſich nicht erſchöpfen durch Prädicate: denn Namen ſind in dieſem Sinn daſſelbe als Prädicate.

Das eigentlich Mangelhafte dieſer Weiſe, Gott durch Prädicate zu beſtimmen, beſteht darin, wodurch eben dieſe unendliche Menge von Prädicaten kommt, daß dieſe Prädicate nur beſondere Beſtimmungen ſind und viele ſolche beſondere Beſtimmungen, deren Träger das in ſich ſelbſt unterſchiedsloſe Subject iſt. Indem es beſondere Beſtimmungen ſind und man dieſe Beſonderheiten nach ihrer Beſtimmtheit betrachtet, man ſie denkt, kommen ſie in Entgegenſetzung, Widerſpruch und dieſe Widerſprüche ſind dann nicht aufgelöſt.

Dieß erſcheint auch ſo, daß dieſe Prädicate ausdrücken ſollen Beziehung Gottes auf die Welt, die Welt iſt ein Anderes als Gott. Als Beſonderheiten ſind ſie ſeiner Natur nicht angemeſſen: darin liegt die andere Weiſe, ſie zu betrachten als Beziehungen Gottes auf die Welt, Allgegenwart, Allweisheit Gottes in der Welt.

Sie enthalten nicht die wahrhafte Beziehung Gottes auf ſich ſelbſt, ſondern auf Anderes, die Welt, ſo ſind ſie beſchränkt, dadurch kommen ſie in Widerſpruch. Wir haben das Bewußtſeyn, daß Gott ſo nicht lebendig dargeſtellt iſt, wenn ſo viele Beſonderheiten nacheinander aufgezählt werden. Ihr Widerſpruch wird auch nicht wahrhaft aufgelöſt durch die Abſtraction ihrer Beſtimmtheit, wenn der Verſtand fordert, man ſolle ſie nur sensu eminentiori nehmen. Die wahre Auflöſung des Widerſpruchs iſt in der Idee enthalten, die das ſich Beſtimmen Gottes zum Unterſchiedenen ſeiner von ſich ſelbſt, aber das ewige Aufheben des Unterſchiedes iſt.

Der belaſſene Unterſchied wäre Widerſpruch: wenn der Unterſchied feſt bliebe, ſo entſtände die Endlichkeit — Beide ſind ſelbſtſtändig gegen einander und auch in Beziehung. Die Idee iſt nicht, den Unterſchied zu belaſſen, ſondern ihn ebenſo aufzu-

lösen: Gott setzt sich in diesen Unterschied und hebt ihn ebenso auch auf.

Wenn wir nun von Gott Prädicate angeben, so, daß sie besondere sind, so sind wir zunächst bemüht, diesen Widerspruch aufzulösen. Das ist ein äußerliches Thun, unsere Reflexion und damit, daß es äußerlich ist, in uns fällt, nicht Inhalt der göttlichen Idee ist, so ist darin enthalten, daß die Widersprüche nicht aufgelöst werden können. Die Idee ist selbst dieß, den Widerspruch aufzuheben, das ist ihr eigener Inhalt, Bestimmung, diesen Unterschied zu setzen und absolut aufzuheben, und das ist die Lebendigkeit der Idee selbst.

b. In den metaphysischen Beweisen vom Daseyn Gottes sehen wir den Gang, vom Begriff zum Seyn zu kommen, daß der Begriff nicht nur Begriff ist, sondern auch ist, Realität hat. Auf dem Standpunkt, den wir jetzt haben, entsteht das Interesse, vom Begriff zum Seyn überzugehen.

Der göttliche Begriff ist der reine Begriff, der Begriff ohne alle Beschränkung; die Idee enthält, daß der Begriff sich bestimmt, damit als das Unterschiedene seiner sich setzt: das ist Moment der göttlichen Idee selbst, und weil der denkende, reflektirende Geist diesen Inhalt vor sich hat, so liegt darin das Bedürfniß dieses Uebergangs, dieser Fortbewegung.

Das Logische des Uebergangs ist in jenen sogenannten Beweisen enthalten: es soll am Begriff selbst, vom Begriff aus und zwar durch den Begriff zur Objectivität, zum Seyn übergegangen werden im Element des Denkens. Dieß, was als subjectives Bedürfniß erscheint, ist Inhalt, ist das eine Moment der göttlichen Idee selbst.

Wenn wir sagen: Gott hat eine Welt erschaffen, so ist das auch ein Uebergang vom Begriff zur Objectivität, allein die Welt ist da bestimmt als das wesentlich Andere Gottes, die Negation von Gott außer, ohne Gott, gottlos seyend. Insofern die Welt als dieß Andere bestimmt ist, haben wir nicht vor

uns den Unterſchied als am Begriff ſelbſt, im Begriff gehalten, d. h. das Seyn, die Objectivität ſoll am Begriff aufgezeigt werden, als Thätigkeit, Folge, Beſtimmen des Begriffs ſelbſt.

Es iſt damit alſo aufgezeigt, daß dieß derſelbe Inhalt an ſich iſt, der Bedürfniß iſt in der Form jenes Beweiſes vom Daſeyn Gottes. In der abſoluten Idee, im Element des Denkens iſt Gott dieß ſchlechthin concrete Allgemeine, d. i. ſich als Anderes zu ſetzen, ſo aber, daß dieß Andere unmittelbar ſogleich beſtimmt iſt als Gott ſelbſt, daß der Unterſchied nur ideell, unmittelbar aufgehoben iſt, nicht die Geſtalt der Aeußerlichkeit gewinne, und das heißt eben, daß das Unterſchiedene an und im Begriff aufgezeigt werden ſoll.

Es iſt das Logiſche, in welchem es ſich zeigt, daß aller beſtimmte Begriff dieß iſt, ſich ſelbſt aufzuheben, als der Widerſpruch ſeiner zu ſeyn, damit das Unterſchiedene ſeiner zu werden, und ſich als ſolches zu ſetzen, und ſo iſt der Begriff ſelbſt noch mit dieſer Einſeitigkeit, Endlichkeit behaftet, daß er ein Subjectives iſt, die Beſtimmungen des Begriffs, die Unterſchiede nur als ideell, nicht in der That als Unterſchiede geſetzt ſind. Das iſt der Begriff, der ſich objectivirt.

Wenn wir ſagen: Gott, ſo haben wir nur ſein Abſtraktum geſagt, oder Gott der Vater, das Allgemeine, ſo haben wir ihn nur nach der Endlichkeit geſagt. Seine Unendlichkeit iſt eben dieß, daß er dieſe Form der abſtracten Allgemeinheit, der Unmittelbarkeit aufhebt, wodurch der Unterſchied geſetzt iſt, aber er iſt ebenſo, dieſen Unterſchied aufzuheben. Damit iſt er erſt wahrhafte Wirklichkeit, Wahrheit, Unendlichkeit.

Dieſe Idee iſt die ſpeculative Idee, d. h. das Vernünftige, inſofern es gedacht wird, das Denken des Vernünftigen. Das nicht ſpeculative, das verſtändige Denken iſt, in welchem ſtehen geblieben wird beim Unterſchied als Unterſchied, ſo Endliches und Unendliches. Es wird den Beiden Abſolutheit zugeſchrie-

ben, doch auch Beziehung aufeinander, inſofern Einheit, damit Widerſpruch.

c. Dieſe ſpeculative Idee iſt dem Sinnlichen entgegengeſetzt, auch dem Verſtande: ſie iſt daher ein Geheimniß für die ſinnliche Betrachtungsweiſe und auch für den Verſtand. Für Beide iſt ſie ein μυστήριον, d. h. in Abſicht auf das, was das Vernünftige darin iſt. Ein Geheimniß im gewöhnlichen Sinn, iſt die Natur Gottes nicht, in der chriſtlichen Religion am wenigſten, da hat ſich Gott zu erkennen gegeben, gezeigt, was er iſt, da iſt er offenbar; aber ein Geheimniß iſt es für das ſinnliche Wahrnehmen, Vorſtellen, für die ſinnliche Betrachtungsweiſe und für den Verſtand.

Das Sinnliche überhaupt hat zu ſeiner Grundbeſtimmung die Aeußerlichkeit, das Außereinander: im Raum ſind die Unterſchiede neben, in der Zeit nach einander: Raum und Zeit iſt die Aeußerlichkeit, in der ſie ſind. Die ſinnliche Betrachtungsweiſe iſt gewohnt, ſo Verſchiedenes vor ſich zu haben, das außereinander iſt. Da liegt zu Grunde, daß die Unterſchiede ſo für ſich, außereinander bleiben.

Für ſie iſt ſo das, was in der Idee iſt, ein Geheimniß: denn da iſt eine ganz andere Weiſe, Verhältniß, Kategorie, als die Sinnlichkeit hat. Die Idee iſt dieß Unterſcheiden, das eben ſo kein Unterſchied iſt, das nicht beharrt bei dieſem Unterſchied. Gott ſchaut in dem Unterſchiedenen ſich an, iſt in ſeinem Anderen nur mit ſich ſelbſt verbunden, iſt darin nur bei ſich ſelbſt, nur mit ſich zuſammengeſchloſſen, er ſchaut ſich in ſeinem Anderen an.

Das iſt dem Sinnlichen ganz zuwider: im Sinnlichen iſt Eines hier und das Andere da, Jedes gilt als ein Selbſtſtändiges, es gilt dafür, nicht ſo zu ſeyn, daß es iſt, indem es ſich ſelbſt in einem Anderen hat. Im Sinnlichen können nicht zwei Dinge an Einem und demſelben Orte ſeyn, ſie ſchließen ſich aus.

In der Idee ſind die Unterſchiede geſetzt nicht ſich ausſchließend, ſondern ſo, daß ſie nur ſind in dieſem *ſich Zuſammenſchließen* des Einen mit dem Andern. Das iſt das wahrhaft Ueberſinnliche, nicht das gewöhnliche Ueberſinnliche, das droben ſeyn ſoll: denn das iſt ebenſo ein Sinnliches, d. h. außereinander und gleichgültig. Sofern Gott als Geiſt beſtimmt iſt, ſo iſt die Aeußerlichkeit aufgehoben; darum iſt das ein Myſterium für die Sinne.

Ebenſo iſt dieſe Idee über dem Verſtand, ein Geheimniß für ihn, denn der Verſtand iſt dieß Feſthalten, Perenniren bei den *Denkbeſtimmungen* als *ſchlechthin außereinander*, verſchieden, ſelbſtſtändig gegeneinander bleibender, feſtſtehender. Das Poſitive iſt nicht, was das Negative, Urſache — Wirkung.

Aber ebenſo wahr iſt es auch für den Begriff, daß dieſe Unterſchiede ſich aufheben. Weil ſie Unterſchiedene ſind, bleiben ſie endlich und der Verſtand iſt, beim Endlichen zu beharren und beim Unendlichen ſelbſt hat er auf der *einen* Seite das Unendliche und auf der anderen das Endliche.

Das Wahre iſt, daß das Endliche und das Unendliche, das dem Endlichen gegenüberſteht, keine Wahrheit haben, ſondern ſelbſt nur Vorübergehende ſind. Inſofern iſt dieß ein Geheimniß für die ſinnliche Vorſtellung und für den Verſtand, und ſie ſträuben ſich gegen das Vernünftige der Idee. Die Gegner der Dreieinigkeitslehre ſind nur die ſinnlichen und die Verſtandes-Menſchen.

Der Verſtand kann ebenſo wenig irgend etwas Anderes, die Wahrheit von irgend Etwas faſſen. Das thieriſch-Lebendige exiſtirt auch als Idee, als Einheit des Begriffs, der Seele und der Leiblichkeit. Für den Verſtand iſt Jedes für ſich: allerdings ſind ſie unterſchieden, aber ebenſo dieß, den Unterſchied aufzuheben; die Lebendigkeit iſt nur dieſer perennirende Proceß. Das Lebendige iſt, hat Triebe, Bedürfniß, damit hat es den Unterſchied in ihm ſelbſt, daß er in ihm entſteht. So iſt es

ein Widerſpruch und der Verſtand faßt ſolche Unterſchiede ſo auf, der Widerſpruch löſe ſich nicht auf: wenn ſie in Beziehung gebracht werden, ſo ſey eben nur der Widerſpruch, der nicht zu löſen ſey.

Das iſt ſo, er kann nicht aufhören, wenn die Unterſchiedenen feſtgehalten werden als perennirend Unterſchiedene, eben weil bei dieſen Unterſchieden beharrt wird. Das Lebendige hat Bedürfniſſe und iſt ſo Widerſpruch, aber die Befriedigung iſt Aufheben des Widerſpruchs.

Im Trieb, Bedürfniß bin ich in mir ſelbſt von mir unterſchieden. Aber das Leben iſt dieß, den Widerſpruch, das Bedürfniß zu befriedigen, zum Frieden zu bringen, aber ſo, daß der Widerſpruch auch wieder entſteht: es iſt die Abwechslung des Unterſcheidens, des Widerſpruchs und des Aufhebens des Widerſpruchs.

Beides iſt der Zeit nach verſchieden, das Nacheinander iſt da vorhanden, es iſt deshalb endlich. Aber für ſich Trieb und Befriedigung betrachtend faßt der Verſtand auch dieß nicht, daß im Affirmativen, im Selbſtgefühl ſelbſt zugleich die Negation des Selbſtgefühls, die Schranke, der Mangel iſt, ich aber als Selbſtgefühl greife zugleich über dieſen Mangel über.

Das iſt die beſtimmte Vorſtellung von μυστήριον. Myſterium heißt man auch das Unbegreifliche; was unbegreiflich heißt, iſt eben der Begriff ſelbſt, das Speculative, daß das Vernünftige gedacht wird: durchs Denken iſt es eben, daß der Unterſchied beſtimmt auseinandertritt.

Das Denken des Triebs iſt nur die Analyſe deſſen, was der Trieb iſt: die Affirmation und darin die Negation, das Selbſtgefühl, die Befriedigung und der Trieb. Ihn denken heißt das Unterſchiedene erkennen, was darin iſt. Iſt nun der Verſtand dazu gekommen, ſo ſagt er: dieß iſt ein Widerſpruch, und er bleibt dabei, bleibt bei ihm ſtehen gegen die Erfahrung, daß das Leben ſelbſt es iſt, den Widerſpruch aufzuheben.

Wenn nun der Trieb analysirt wird, erscheint der Widerspruch und da kann man sagen: der Trieb ist etwas Unbegreifliches. Die Natur Gottes ist ebenso das Unbegreifliche. Dieß Unbegreifliche ist eben nichts Anderes, als der Begriff selbst, der dieß in sich enthält, zu unterscheiden, und der Verstand bleibt bei diesem Unterschied stehen.

So sagt er: das ist nicht zu fassen; denn das Princip des Verstandes ist die abstracte Identität mit sich, nicht die concrete, daß diese Unterschiede in Einem sind. Für den Verstand ist Gott das Eine, das Wesen der Wesen. Diese unterschiedslose, leere Identität ist das falsche Gebilde des Verstandes und der modernen Theologie. Gott ist Geist, das sich Gegenständlichmachende und sich darin selbst wissend, das ist die concrete Identität und so ist die Idee auch ein wesentliches Moment. Aber nach der abstracten Identität sind das Eine und das Andere selbstständig für sich und ebenso beziehen sie sich aufeinander: also ist der Widerspruch da.

Das heißt nun das Unbegreifliche. Das Auflösen des Widerspruchs ist der Begriff; zur Auflösung des Widerspruchs kommt der Verstand nicht, weil er von seiner Voraussetzung ausgeht: sie sind und bleiben schlechthin selbstständig gegeneinander.

Dazu, daß man sagt, die göttliche Idee sey unbegreiflich, trägt bei, daß, indem die Religion, die Wahrheit für alle Menschen ist, der Inhalt der Idee erscheint in sinnlicher Form, oder in Form des Verständigen. In sinnlicher Form — so haben wir die Ausdrücke Vater und Sohn, ein Verhältniß, das im Lebendigen Statt findet, eine Bezeichnung, die vom Sinnlichlebendigen hergenommen ist.

Es ist in der Religion die Wahrheit dem Inhalt nach geoffenbart, aber ein Anderes ist, daß er in Form des Begriffs, des Denkens, der Begriff in speculativer Form ist. Wie glücklich daher jene dem Glauben gegebenen, naiven Formen seyen,

wie: Erzeugen, Sohn u. ſ. f., wenn ſich der Verſtand daran macht und ſeine Kategorien hineinbringt, ſo werden ſie ſogleich verkehrt und wenn er Luſt hat, braucht er gar nicht aufzuhören, Widerſprüche darin aufzuzeigen. Dazu hat er die Macht und das Recht durch die Unterſcheidung und die Reflexion derſelben in ſich. Aber Gott, der Geiſt, iſt es eben ſelbſt auch, der dieſe Widerſprüche aufhebt. Er hat nicht erſt auf dieſen Verſtand gewartet, dieſe Beſtimmungen, welche den Widerſpruch enthalten, wegzubringen. Der Geiſt iſt eben dieß, ſie wegzubringen. Aber ebenſo dieß, dieſe Beſtimmungen zu ſetzen, in ſich zu unterſcheiden, dieſe Diremtion.

Eine weitere Form der Verſtändigkeit iſt, daß, wenn wir ſagen: Gott in ſeiner ewigen Allgemeinheit iſt dieß, ſich zu unterſcheiden, zu beſtimmen, ein Anderes ſeiner zu ſetzen und den Unterſchied ebenſo aufzuheben, darin bei ſich zu ſeyn und nur durch dieß Hervorgebrachtſeyn iſt der Geiſt — da kommt der Verſtand hinzu, bringt ſeine Kategorien der Endlichkeit dazu, zählt eins, zwei, drei, miſcht die unglückliche Form der Zahl hinein. Von der Zahl iſt aber hier nicht die Rede; das Zählen iſt das Gedankenloſeſte; bringt man alſo dieſe Form hinein, ſo bringt man die Begriffloſigkeit hinein.

Man kann mit der Vernunft alle Verſtandesverhältniſſe gebrauchen: aber ſie vernichtet ſie auch; ſo auch hier; aber das iſt hart für den Verſtand; denn er meint, damit, daß man ſie gebraucht, ein Recht gewonnen zu haben; aber man mißbraucht ſie, wenn man ſie ſo, wie hier, gebraucht, indem man ſagt: drei iſt eins. Widerſprüche ſind daher leicht in ſolchen Ideen aufzuzeigen, Unterſchiede, die bis zum Entgegengeſetzten gehen und der kahle Verſtand weiß ſich groß damit, dergleichen zu häufen. Alles Concrete, alles Lebendige iſt, wie gezeigt, dieſer Widerſpruch in ſich; nur der todte Verſtand iſt identiſch in ſich. Aber in der Idee iſt der Widerſpruch auch aufgelöſt und die Auflöſung erſt iſt die geiſtige Einheit ſelbſt.

Die Momente der Idee zu zählen, drei Eins, ſcheint etwas ganz Unbefangenes, Natürliches, ſich von ſelbſt Verſtehendes zu ſeyn. Allein iſt nach der Weiſe der Zahl, die hier eingemiſcht wird, jede Beſtimmung als Eins fixirt und drei Eins als nur Ein Eins zu faſſen, ſo ſcheint das die härteſte, wie man ſagt etwa, unvernünftigſte Forderung zu ſeyn. Allein dem Verſtande ſchwebt nur jene abſolute Selbſtſtändigkeit des Eins vor, die abſolute Trennung und Zerſplitterung. Die logiſche Betrachtung zeigt hingegen das Eins als in ſich dialektiſch und nicht wahrhaft ſelbſtſtändig zu ſeyn. Man brauchte ſich nur an die Materie zu erinnern, die das wirkliche Eins iſt, das Widerſtand leiſtet — aber ſchwer iſt, d. h. das Streben zeigt, nicht als Eins zu ſeyn, ſondern ebenſo ſein Fürſichſeyn aufzuheben, es als ein Nichtiges ſo ſelbſt bekennt; freilich weil ſie nur Materie, dieſe äußerſte Aeußerlichkeit bleibt, bleibt es ebenſo nur beim Sollen; die Materie iſt noch die ſchlechteſte, äußerſte, ungeiſtigſte Weiſe des Daſeyns; aber die Schwere, dieß Aufheben des Eins, macht die Grundbeſtimmung der Materie aus.

Eins iſt zunächſt ganz abſtract: dieſe Eins werden noch vertiefter auf geiſtige Weiſe ausgeſprochen, indem ſie als Perſonen beſtimmt werden. Die Perſönlichkeit iſt dieß, was ſich auf die Freiheit gründet, die erſte, tiefſte, innerſte Freiheit, aber auch die abſtracteſte Weiſe, wie die Freiheit ſich im Subject kund thut, daß es weiß: ich bin Perſon, ich bin für mich, das iſt das ſchlechthin Spröde.

Indem alſo dieſe Unterſchiede ſo beſtimmt ſind, Jedes als Eins oder gar als Perſon, durch dieſe unendliche Form, daß jedes Moment als Subject ſey, ſcheint noch unüberwindlicher gemacht zu ſeyn, was die Idee fordert, dieſe Unterſchiede zu betrachten als ſolche, die nicht unterſchieden, ſondern ſchlechthin Eins ſind, das Aufheben dieſes Unterſchieds.

Zwei können nicht Eins ſeyn, jede Perſon iſt ein Starres,

Sprödes, Selbstständiges, Fürsichseyn. Die Kategorie des Eins zeigt die Logik, daß sie eine schlechte Kategorie ist — ganz abstractes Eins. Was aber die Persönlichkeit betrifft, so scheint damit der Widerspruch so weit getrieben, daß er keiner Auflösung fähig ist; aber sie ist doch darin, daß es nur Einer ist, diese dreifache Persönlichkeit, diese somit nur als verschwindendes Moment gesetzte Persönlichkeit spricht aus, daß der Gegensatz absolut, nicht als niedriger-Gegensatz zu nehmen sey und gerade auf dieser Spitze hebt er sich selbst auf. Es ist der Charakter der Person, des Subjects vielmehr, seine Isolirung, Abgesondertheit aufzuheben.

Die Sittlichkeit, Liebe ist, seine Besonderheit, besondere Persönlichkeit aufzugeben, zur Allgemeinheit zu erweitern, ebenso Familie, Freundschaft, da ist diese Identität Eines mit dem Anderen vorhanden. Indem ich recht handle gegen den Anderen, betrachte ich ihn als identisch mit mir. In der Freundschaft, Liebe gebe ich meine abstracte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch, die concrete.

Das Wahre der Persönlichkeit ist also eben dieß, sie durch dieß Versenken, Versenktseyn in das Andere zu gewinnen. Solche Formen des Verstandes zeigen sich unmittelbar in der Erfahrung als solche, die sich selbst aufheben.

In der Liebe, in der Freundschaft ist es die Person, die sich erhält und durch ihre Liebe ihre Subjectivität hat, die ihre Persönlichkeit ist. Wenn man hier in der Religion die Persönlichkeit abstract festhält, so hat man drei Götter und da ist die unendliche Form, die absolute Negativität vergessen, oder wenn die Persönlichkeit als unaufgelöst ist, so hat man das Böse, denn die Persönlichkeit, die sich nicht in der göttlichen Idee aufgiebt, ist das Böse. In der göttlichen Einheit ist die Persönlichkeit als aufgelöst gesetzt, nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird.

Die Dreieinigkeit ist in das Verhältniß vom Vater, Sohn und Geist gebracht worden, es ist dieß ein kindliches Verhältniß, eine kindliche, natürliche Form. Der Verstand hat keine solche Kategorie, kein solches Verhältniß, das hiermit in Rücksicht auf das Passende zu vergleichen wäre, es muß aber dabei gewußt werden, daß es nur bildlich ist, der Geist tritt nicht deutlich in dieß Verhältniß ein. Liebe wäre noch passender, der Geist ist aber das Wahrhafte.

Der abstracte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Besonderheit. Wir sind auf der Stufe des Geistes, das Allgemeine schließt hier alles in sich, das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das Dritte, der Geist ist die Einzelnheit als solche, aber das Allgemeine als Totalität ist selbst Geist, alle Drei sind der Geist. Im Dritten sagen wir, ist Gott der Geist, aber dieser ist auch voraussetzend, das Dritte ist auch das Erste. Dieß ist wesentlich festzuhalten. Nämlich indem wir sagen: Gott an sich nach seinem Begriff ist die unmittelbare, sich dirimirende und in sich zurückkehrende Macht, so ist er dieß nur als die sich unmittelbar auf sich selbst beziehende Negativität, d. i. die absolute Reflexion in sich, was schon die Bestimmung des Geistes ist. Indem wir daher von Gott als in seiner ersten Bestimmung sprechen wollen, nach seinem Begriff und von da zu den anderen Bestimmungen kommen wollen, so sprechen wir hier schon von der dritten; das Letzte ist das Erste. Indem wir, um dieß, wenn man abstract anfängt, zu vermeiden, oder indem die Unvollkommenheit des Begriffs veranlaßt, von dem Ersten nur nach seiner Bestimmung zu sprechen, so ist es das Allgemeine und jene Thätigkeit, Erzeugen, Schaffen, ist schon ein vom abstract-Allgemeinen verschiedenes Princip, das als zweites Princip so erscheint und erscheinen kann, als das Manifestirende, sich Aeußernde (Logos, Sophia), wie das

erſte als Abgrund. Es erläutert ſich dieß durch die Natur des Begriffs. Bei jedem Zweck und bei jeder Lebendigkeit kommt es vor. Das Leben erhält ſich, erhalten heißt in den Unterſchied gehen, in den Kampf mit der Beſonderheit, ſich unterſchieden finden gegen eine unorganiſche Natur. Das Leben iſt ſo nur Reſultat, indem es ſich erzeugt hat, iſt Product, das zweitens wieder producirt, dieß Producirte iſt das Lebendige ſelbſt, d. h. es iſt die Vorausſetzung ſeiner, es geht durch ſeinen Proceß hindurch und aus dieſem kommt nicht Neues hervor, das Hervorgebrachte iſt ſchon von Anfang. Ebenſo iſt es in der Liebe und Gegenliebe, inſofern die Liebe iſt, ſo iſt der Anfang und alle Handlung nur Beſtätigung ihrer, wodurch ſie zugleich hervorgebracht und unterhalten wird, aber das Hervorgebrachte iſt ſchon, es iſt eine Beſtätigung, wobei nichts herauskommt, als was ſchon iſt. Ebenſo ſetzt ſich auch der Geiſt voraus, iſt das Anfangende.

Der Unterſchied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, iſt nicht ein äußerlicher, ſondern muß nur als innerlich beſtimmt werden, ſo daß das Erſte, der Vater, wie das Letzte zu faſſen iſt. Der Proceß iſt ſo nichts als ein Spiel der Selbſterhaltung, der Vergewiſſerung ſeiner ſelbſt.

Dieſe Beſtimmung iſt in der Rückſicht wichtig, weil ſie das Kriterium ausmacht, viele Vorſtellungen Gottes zu beurtheilen und das Mangelhafte darin zu beurtheilen und zu erkennen, und es kommt beſonders davon her, daß oft dieſe Beſtimmung überſehen oder verkannt wird.

Wir betrachten die Idee in ihrer Allgemeinheit, wie ſie im reinen Denken, durch das reine Denken beſtimmt iſt. Dieſe Idee iſt alle Wahrheit und die Eine Wahrheit, eben damit muß alles Beſondere, was als Wahrhaftes aufgefaßt wird, nach der Form dieſer Idee aufgefaßt werden.

Die Natur und der endliche Geiſt iſt Product Gottes, es iſt alſo Vernünftigkeit in ihnen: daß es von Gott gemacht iſt,

enthält, daß es in sich Wahrheit, die göttliche Wahrheit überhaupt, d. i. die Bestimmung dieser Idee überhaupt hat.

Die Form dieser Idee ist nur in Gott als Geist: ist die göttliche Idee in Formen der Endlichkeit, so ist sie nicht gesetzt, wie sie an und für sich ist, — nur im Geist ist sie so gesetzt, — sie existirt da auf endliche Weise, aber die Welt ist ein von Gott Hervorgebrachtes, also macht die göttliche Idee immer die Grundlage aus dessen, was sie überhaupt ist. Die Wahrheit von Etwas erkennen, heißt: es nach der Form dieser Idee überhaupt erkennen, bestimmen.

In früheren Religionen haben wir Anklänge an diese Dreieinigkeit als die wahrhafte Bestimmung, besonders in der indischen Religion. Es ist zwar zum Bewußtseyn gekommen diese Dreiheit, daß das Eine nicht als Eines bleiben kann, nicht ist, wie es Wahrhaftes seyn soll, daß das Eine nicht das Wahrhafte ist, sondern als diese Bewegung, dieß Unterscheiden überhaupt und die Beziehung aufeinander. Trimurti ist die wildeste Weise dieser Bestimmung.

Das Dritte ist aber da nicht der Geist, nicht wahrhafte Versöhnung, sondern Entstehen und Vergehen, die Veränderung, — eine Kategorie, die Einheit dieser Unterschiede ist, aber eine sehr untergeordnete Vereinigung.

Nicht in der unmittelbaren Erscheinung, sondern erst, indem der Geist eingekehrt ist in die Gemeinde, der Geist, der unmittelbarer, glaubender Geist ist, sich zum Denken erhebt — ist die Idee vollkommen. Es hat Interesse, die Gährungen dieser Idee zu betrachten und in den wunderbaren Erscheinungen, die vorkommen, ihren Grund erkennen zu lernen. Die Bestimmung Gottes als des Dreieinigen ist der Philosophie nach gerade ganz ausgegangen, in der Theologie ist es kein Ernst mehr damit. Man hat vielmehr dort und hier die christliche Religion deshalb verkleinern wollen, daß diese ihre Bestimmung schon älter sey und sie dieselbe da oder dorther genommen

habe. Allein zunächst dieß Geſchichtliche entſchiede ohnehin gar nichts über die innere Wahrheit. Man muß aber auch einſehen, daß jene älteren, Völker und Einzelne, ſelbſt nicht gewußt haben, was ſie daran haben, nicht erkannt haben, daß ſie das abſolute Bewußtſeyn der Wahrheit enhalte; ſie haben ſie nur ſo unter anderen Beſtimmungen und als Anderes. Aber ein Hauptgeſichtspunkt iſt, ob eine ſolche Beſtimmung die erſte, abſolute Beſtimmung iſt, die allen anderen zu Grunde liegt, oder ob ſie nur ſo unter anderen auch eine Form iſt, die vorkommt, wie auch Brahmâ der Eine iſt, aber nicht einmal Gegenſtand des Cultus. In der Religion der Schönheit und äußeren Zweckmäßigkeit kann dieſe Form freilich am wenigſten erſcheinen; das beſchränkende, in ſich zurückkehrende Maaß iſt in dieſer Vielheit und Particulariſation nicht anzutreffen. Aber ſie iſt nicht ohne Spuren jener Einheit. Ariſtoteles, indem er von den pythagoräiſchen Zahlen, der Trias, ſpricht, ſagt: wir glauben die Götter erſt ganz angerufen zu haben, wenn wir ſie dreimal angerufen haben. Bei den Pythagoräern und Plato findet ſich die abſtracte Grundlage der Idee, aber die Beſtimmungen ſind ganz in dieſer Abſtraction geblieben, theils in der Abſtraction von Eins, Zwei, Drei; bei Plato etwas concreter: die Natur des Einen und des Andern, das in ſich Verſchiedene, θάτερον, und das Dritte, das die Einheit von Beiden iſt.

Es iſt hier nicht in der Weiſe der Phantaſie der Indier, ſondern in der bloßen Abſtraction. Das ſind Gedankenbeſtimmungen, beſſer als Zahlen, als die Kategorie der Zahl, aber noch ganz abſtracte Gedankenbeſtimmungen.

Vornehmlich aber zu den Zeiten um Chriſti Geburt und mehrere Jahrhunderte nachher ſehen wir eine philoſophiſche Vorſtellung entſtehen, der die Vorſtellung vom Verhältniß der Dreieinigkeit zu Grunde liegt. Es ſind dieß theils philoſophiſche Syſteme für ſich, wie das des Philo, der ſich in

pythagoräiſche und platoniſche Philoſophie einſtudirt hatte, dann die ſpätern Alexandriner; beſonders aber ſind es Vermiſchungen der chriſtlichen Religion mit ſolchen philoſophiſchen Vorſtellungen, Vermiſchungen, die einen großen Theil der Ketzereien, beſonders der gnoſtiſchen ausmachen. Im Allgemeinen ſehen wir in dieſen Verſuchen, die Idee des Dreieinigen zu faſſen, die abendländiſche Wirklichkeit durch den orientaliſchen Idealismus zu einer Gedankenwelt verflüchtigt. Es ſind freilich nur erſt Verſuche, die es nur zu trüben, phantaſtiſchen Vorſtellungen gebracht haben. Man ſieht aber darin wenigſtens das Ringen des Geiſtes nach der Wahrheit und dieſes verdient Anerkennung.

Da kann eine ganz unzählbare Menge von Formen bemerklich gemacht werden: das Erſte iſt, der Vater, das Ὄν, was als Abgrund, Tiefe, d. i. eben das noch Leere, das Unfaßbare, Unbegreifliche ausgeſagt worden, das über alle Begriffe iſt.

Denn allerdings das Leere, Unbeſtimmte iſt das Unbegreifliche, iſt das Negative des Begriffs, und es iſt ſeine Begriffsbeſtimmung, dieß Negative zu ſeyn, da es nur die einſeitige Abſtraction iſt, nur ein Moment des Begriffes ausmacht. Das Eine für ſich iſt noch nicht der Begriff, das Wahre.

Wenn man das Erſte als das nur Allgemeine beſtimmt, und die Beſtimmungen auf das Allgemeine, auf das ον nur nachfolgen läßt, ſo iſt dieß freilich das Unbegreifliche; denn es iſt ohne Inhalt; das Begreifliche iſt concret und nur zu begreifen, indem es als Moment beſtimmt wird. Hier iſt denn der Mangel, daß das Erſte nicht ſelbſt als Totalität gefaßt wird.

Eine andere Vorſtellung iſt die, daß das Erſte der βυθός, der Abgrund, die Tiefe iſt, αἰών, der Ewige, deſſen Wohnung, in unausſprechlicher Höhe iſt, der über alle Berührung mit den endlichen Dingen erhaben, aus dem nichts entwickelt iſt, das Princip, der Vater alles Daſeyns, Propator, nur in der Vermittelung Vater, προαρχη, vor dem Anfang. Das Offen-

baren von dieſem Abgrund, dieſem verborgenen Gott, wird als Selbſtbetrachtung beſtimmt, die Reflexion in ſich, concrete Beſtimmung überhaupt; die Selbſtbetrachtung erzeugt, iſt das Erzeugen ſelbſt des Eingebornen; dieß iſt das Begreiflichwerden des Ewigen, weil es da auf die Beſtimmung ankommt.

Dieſes Zweite, das Andersſeyn, Beſtimmen, überhaupt die Thätigkeit ſich zu beſtimmen iſt die allgemeinſte Beſtimmung als λόγος, die vernünftig beſtimmende Thätigkeit, auch das Wort. Das Wort iſt dieß einfache ſich Vernehmenlaſſen, das keinen feſten Unterſchied macht, kein feſter Unterſchied wird, ſondern unmittelbar vernommen iſt, das, ſo unmittelbar es iſt, ebenſo in die Innerlichkeit aufgenommen, zu ſeinem Urſprung zurückgegangen iſt; dann als σοφία die Weisheit, der urſprüngliche, ganz reine Menſch, ein Exiſtirendes, Anderes als jene erſte Allgemeinheit, ein Beſonderes, Beſtimmtes. Gott iſt Schöpfer und zwar in der Beſtimmung des Logos, als das ſich äußernde, ausſprechende Wort, als die ὅρασις, das Sehen Gottes.

Damit iſt es beſtimmt worden als Urbild des Menſchen, Adam Kadmon, der Eingeborne; das iſt nicht ein Zufälliges, ſondern ewige Thätigkeit, nicht zu einer Zeit bloß: in Gott iſt nur Eine Geburt, die Thätigkeit als ewige Thätigkeit, eine Beſtimmung, die zum Allgemeinen weſentlich ſelbſt gehört.

Da iſt wahrhafte Unterſcheidung, die die Qualität beider betrifft; aber dieſe iſt nur eine und dieſelbe Subſtanz und der Unterſchied iſt daher da noch nur oberflächlich, ſelbſt als Perſon beſtimmt.

Das Weſentliche iſt, daß dieſe σοφία, der Eingeborene, ebenſo im Schooße Gottes bleibt, der Unterſchied keiner iſt.

In ſolchen Formen hat die Idee gegährt: der Hauptgeſichtspunkt muß ſeyn, dieſe Erſcheinungen, ſo wild ſie ſind, als vernünftig zu wiſſen, um zu ſehen, wie ſie in der Vernunft ihren Grund haben und welche Vernunft darin iſt; aber man

muß zugleich zu unterscheiden wissen die Form der Vernünftigkeit, die vorhanden und noch nicht adäquat ist dem Inhalt.

Diese Idee ist häufig jenseits des Menschen, des Gedankens, der Vernunft gestellt worden, so ihr gegenüber, daß diese Bestimmung, welche alle Wahrheit und allein die Wahrheit ist, betrachtet worden ist als etwas nur Gott Eigenthümliches, jenseits Stehenbleibendes, das nicht sich reflectirt im Andern, das als Welt, Natur, Mensch erscheint. Insofern ist diese Grundidee nicht betrachtet worden als allgemeine Idee.

Dem Jakob Böhm ist dieß Geheimniß der Dreifaltigkeit auf eine andere Weise aufgegangen. Die Weise seines Vorstellens, seines Denkens ist allerdings mehr phantastisch und wild; er hat sich nicht erhoben in reine Formen des Denkens, aber dieß ist die herrschende Gründlichkeit seines Gährens und Kämpfens gewesen, die Dreieinigkeit in Allem, überall zu erkennen, z. B. „sie muß im Herzen des Menschen geboren werden."

Sie ist die allgemeine Grundlage von Allem, was nach der Wahrheit betrachtet wird, zwar als Endliches, aber in seiner Endlichkeit als die Wahrheit, die in ihm ist. So hat Jakob Böhm die Natur und das Herz, den Geist des Menschen in dieser Bestimmung sich vorstellig zu machen versucht.

In neuerer Zeit ist durch die Kantische Philosophie die Dreiheit als Typus äußerlicher Weise, gleichsam als Schema wieder in Anregung gebracht worden, schon in sehr bestimmten Gedankenformen. Das Weitere ist, daß, indem dieß als die wesentliche und Eine Natur Gottes gewußt wird, es nicht drüben gehalten, diese Idee nicht als ein Jenseits genommen werden muß, sondern daß es das Ziel des Erkennens ist, die Wahrheit auch im Besondern zu erkennen, und wird diese erkannt, so enthält Alles, was im Besondern das Wahre ist, diese Bestimmung.

Erkennen heißt: in seiner Bestimmtheit Etwas wissen, seine Natur ist aber die Natur der Bestimmtheit selbst und sie ist in

der Idee exponirt worden. Daß dieſe Idee das Wahre iſt überhaupt, alle Gedankenbeſtimmungen dieſe Bewegung des Beſtimmens ſind, iſt die logiſche Expoſition und Nothwendigkeit.

II.

Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtſeyns und Vorſtellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes.

Es iſt hier zu betrachten dieſe Idee, wie ſie aus ihrer Allgemeinheit, Unendlichkeit heraustritt in die Beſtimmung der Endlichkeit. Gott iſt gegenwärtig überall, die Gegenwart Gottes iſt eben dieſe Wahrheit, die in Allem iſt.

Zuerſt war die Idee im Element des Denkens, dieß iſt die Grundlage, und wir haben damit angefangen; das Allgemeine, damit das Abſtractere muß in der Wiſſenſchaft vorangehen, in der wiſſenſchaftlichen Weiſe iſt es das Erſte, in der That aber iſt es das Spätere in der Exiſtenz, es iſt das Anſich, aber was im Wiſſen ſpäter erſcheint, zum Bewußtſeyn und Wiſſen ſpäter kommt.

Die Form der Idee kommt zur Erſcheinung als Reſultat, das aber weſentlich das Anſich iſt; wie der Inhalt der Idee ſo iſt, daß das Letzte das Erſte und das Erſte das Letzte iſt, ſo iſt, was als Reſultat erſcheint, die Vorausſetzung, das Anſich, die Grundlage. Dieſe Idee iſt nun im zweiten Element, im Element der Erſcheinung überhaupt zu betrachten. Als Objectivität, oder als an ſich iſt die abſolute Idee fertig, aber nicht die ſubjective Seite, weder an ihr ſelbſt als ſolche, noch die Subjectivität in der göttlichen Idee als für ſie. Wir können von zwei Seiten dieſen Fortgang auffaſſen.

Die erſte iſt: Das Subject, für welches dieſe Idee iſt, iſt das denkende Subject. Auch die Formen der Vorſtellung nehmen der Natur der Grundform nichts, verhindern nicht, daß dieſe Grundform für den Menſchen als denkend iſt. Das Sub-

ject verhält sich überhaupt denkend, denkt diese Idee, es ist aber concretes Selbstbewußtseyn: diese Idee muß für das Subject seyn als concretes Selbstbewußtseyn, als wirkliches Subject.

Oder: Jene Idee ist die absolute Wahrheit, diese ist für das Denken, aber für das Subject muß die Idee nicht nur Wahrheit seyn, sondern das Subject muß auch die Gewißheit der Idee haben, d. h. die Gewißheit, die diesem Subject als solchem, als endlichem, dem empirisch-concreten, dem sinnlichen Subject angehört.

Gewißheit hat die Idee für das Subject, hat das Subject nur, insofern die Idee eine wahrgenommene ist, insofern sie für das Subject ist. Von Dem ich sagen kann: „Das ist," das hat Gewißheit für mich, das ist unmittelbares Wissen, das ist Gewißheit. Zu beweisen, daß das, was ist, auch nothwendig, daß es wahr ist, was gewiß ist, das ist die weitere Vermittelung. Das ist dann der Uebergang in das Allgemeine.

Indem wir von der Form der Wahrheit angefangen haben, ist zu dieser Bestimmung überzugehen, daß diese Form Gewißheit erhält, daß sie mir ist.

Die andere Weise des Fortgangs ist von Seiten der Idee.

1. Das ewige an und für sich Seyn ist dieß, sich aufzuschließen, zu bestimmen, zu urtheilen, sich als Unterschiedenes seiner zu setzen, aber der Unterschied ist eben so ewig aufgehoben, das an und für sich Seyende ist ewig darin in sich zurückgekehrt und nur insofern ist es Geist.

Das Unterschiedene ist so bestimmt, daß der Unterschied unmittelbar verschwunden sey, daß dieß ein Verhältniß Gottes, der Idee nur sey zu sich selbst. Es ist dies Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung.

Das Andere ist bestimmt als Sohn. Die Liebe der Empfindung nach, in höherer Bestimmung der Geist, der bei sich selbst, der frei ist. In der Idee ist in dieser Bestimmung die Bestimmung des Unterschieds noch nicht vollendet, es ist nur der abstracte Unterschied im Allgemeinen, wir sind noch nicht beim Unterschied in seiner Eigenthümlichkeit, der Unterschied ist nur eine Bestimmung.

Wir können insofern sagen, wir sind noch nicht beim Unterschied. Die Unterschiedenen sind als dasselbe gesetzt; es ist noch nicht zur Bestimmung gekommen, daß die Unterschiedenen verschiedene Bestimmung hätten. Von dieser Seite ist das Urtheil der Idee so zu fassen, daß der Sohn die Bestimmung erhält des Andern als solchen, daß er ist als ein Freies, für sich selbst, daß er erscheint als ein Wirkliches außer, ohne Gott, als ein Solches, das ist.

Seine Idealität, sein ewiges Zurückgekehrtseyn in das an und für sich Seyende ist unmittelbar identisch gesetzt in der ersten Idee. Damit der Unterschied sey und damit er zu seinem Rechte komme, so ist erforderlich das Andersseyn, daß das Unterschiedene sey das Andersseyn als Seyendes.

Es ist nur die absolute Idee, die sich bestimmt, und die, indem sie sich bestimmt, als absolut frei in sich in ihr selbst sicher ist; so ist sie dieß, indem sie sich bestimmt, dieß Bestimmte als Freies zu entlassen, daß es als Selbstständiges ist, als selbstständiges Object. Das Freie ist nur für das Freie vorhanden, nur für den freien Menschen ist ein anderer auch als frei.

Es ist die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urtheil das Andere als ein Freies, Selbstständiges entläßt. Dieses Andere, als ein Selbstständiges entlassen, ist die Welt überhaupt. Das absolute Urtheil, welches der Seite des Andersseyns die Selbstständigkeit gibt, können wir auch die Güte nennen, welche dieser Seite in ihrer Entfremdung

die ganze Idee, sofern sie und in der Weise als sie dieselbe in sich aufnehmen und repräsentiren kann, verleiht.

2. Die Wahrheit der Welt ist nur ihre Idealität, nicht daß sie wahrhafte Wirklichkeit hätte: sie ist dieß, zu seyn, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an sich selbst, sondern ein Erschaffenes, ihr Seyn ist nur ein gesetztes.

Das Seyn der Welt ist dieß, einen Augenblick des Seyns zu haben, aber diese ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dieß zu seyn, zurückzukehren zu ihrem Ursprung, in das Verhältniß des Geistes, der Liebe zu treten.

Damit haben wir den Proceß der Welt, aus dem Abfall, der Trennung zur Versöhnung überzugehen. — Das erste in der Idee ist nur das Verhältniß von Vater und Sohn, aber das Andere erhält auch die Bestimmung des Andersseyns, des Seyenden.

Es ist am Sohn, an der Bestimmung des Unterschieds, daß die Fortbestimmung fortgeht zu weiterem Unterschiede, daß der Unterschied sein Recht erhält, das Recht der Verschiedenheit. Diesen Uebergang am Moment des Sohns hat Jakob Böhm so ausgedrückt: daß der erste eingeborne Lucifer, der Lichtträger, das Helle, das Klare gewesen, aber sich in sich hinein imaginirt, d. h. sich für sich gesetzt habe, zum Seyn fortgegangen und so abgefallen sey, aber unmittelbar sey an seine Stelle gesetzt der ewig Eingeborne.

Auf dem ersten Standpunkt ist das Verhältniß dieß, daß Gott in seiner ewigen Wahrheit ist und dieß ist als der Zustand vor der Zeit gedacht, als der Zustand, wie er war, da Gott die seligen Geister und die Morgensterne, die Engel, seine Kinder lobten. Dieß Verhältniß ist so als Zustand ausgesprochen, aber es ist ewiges Verhältniß des Denkens zu dem Gegenstand. Späterhin ist ein Abfall eingetreten, wie es heißt, dieß ist das Setzen des zweiten Standpunkts, einer Seits die Analyse des Sohns, das Auseinanderhalten der beiden Mo-

mente, die in ihm enthalten ſind. Aber die andere Seite iſt das ſubjective Bewußtſeyn, der endliche Geiſt, daß dieß als reines Denken an ſich der Proceß ſey, vom Unmittelbaren angefangen und ſich zur Wahrheit erhoben hat. Dieß iſt die zweite Form.

So treten wir in die Sphäre der Beſtimmung ein, in den Raum und die Welt des endlichen Geiſtes. Näher iſt dieß nun auszudrücken, als Setzen der Beſtimmungen, als ein augenblicklich feſtgehaltener Unterſchied, dieß iſt ein Herausgehen, Erſcheinen Gottes in der Endlichkeit, denn dieß iſt die eigentliche Endlichkeit, die Trennung deſſen, was an ſich identiſch iſt, aber was feſtgehalten wird in der Trennung. Von der anderen Seite aber, vom ſubjectiven Geiſt aus, ſo iſt dieß geſetzt als reines Denken, an ſich iſt es aber Reſultat, und dieß iſt zu ſetzen, wie es iſt an ſich als dieſe Bewegung, oder das reine Denken hat in ſich zu gehen, hierdurch ſetzt es ſich erſt als endlich.

Dieſes Andere haben wir ſo auf dieſem Standpunkt nicht als Sohn, ſondern als äußerliche Welt, als die endliche Welt, die außer der Wahrheit iſt, Welt der Endlichkeit, wo das Andere hat die Form zu ſeyn und doch iſt es ſeiner Natur nach nur das ἕτερον, das Beſtimmte, das Unterſchiedene, Beſchränkte, Negative.

Das Verhältniß dieſer zweiten Sphäre zur erſten iſt hiemit ſo beſtimmt, daß es dieſelbe Idee an ſich iſt, aber in dieſer andern Beſtimmung; der abſolute Act jenes erſten Urtheils iſt an ſich derſelbe als dieſer zweite; nur die Vorſtellung hält beide auseinander als zwei ganz verſchiedene Boden und Actus.

Und in der That ſind ſie auch zu unterſcheiden und auseinanderzuhalten und wenn geſagt worden, ſie ſind an ſich daſſelbe, ſo iſt genau zu beſtimmen, wie dieß zu verſtehen iſt, ſonſt kann der falſche Sinn und die unrichtige Auffaſſung entſtehen, als ob der ewige Sohn des Vaters, der ſich ſelbſt

gegenständlich seyenden Göttlichkeit, dasselbe sey als die Welt und unter jenem nur diese zu verstehen sey.

Es ist aber schon erinnert worden und versteht sich eigentlich von selbst, daß nur die Idee Gottes, wie sie vorhin in dem, was die erste Sphäre genannt worden, explicirt ist, der ewige wahrhafte Gott ist und dann seine höhere Realisation und Manifestation im ausführlichen Proceß des Geistes, was in der dritten Sphäre betrachtet werden wird.

Wenn die Welt, wie sie unmittelbar ist, als an und für sich seyend, das Sinnliche, Zeitliche als seyend genommen würde, so würde entweder jener falsche Sinn damit verbunden oder auch zunächst würden zwei ewige Actus Gottes angenommen werden müssen. Gottes Thätigkeit ist aber überhaupt schlechthin nur Eine und dieselbe, nicht eine Mannigfaltigkeit von unterschiedenen Thätigkeiten, nicht ein jetzt und nachher, ein außereinander u. dergl.

So aber ist dieß Unterscheiden als Selbstständigkeit nur das für sich negative Moment des Andersseyns, des Außersichseyns, das als solches keine Wahrheit hat, sondern nur ein Moment, der Zeit nach nur ein Augenblick und selbst kein Augenblick ist, sondern nur dem endlichen Geiste gegenüber diese Weise der Selbstständigkeit hat, insofern er selbst in seiner Existenz diese Art und Weise der Selbstständigkeit ist. In Gott selbst ist dieses Jetzt und Fürsichseyn das verschwindende Moment der Erscheinung.

Dieß Moment hat nun allerdings diese Weite, Breite und Tiefe einer Welt, ist Himmel und Erde und deren in sich und nach außen unendliche Organisation. Wenn wir nun sagen, das Andere ist ein verschwindendes Moment, es ist nur das Leuchten des Blitzes, der in seiner Erscheinung unmittelbar verschwunden ist, es ist das Tönen eines Wortes, das, indem es gesprochen und vernommen, in seiner äußerlichen Existenz verschwunden ist, so schwebt uns leicht in diesem Momentanen

immer noch das Augenblickliche der Zeit vor mit einem Vor und Nach, aber es ist weder in dem einen noch in dem andern von beiden. Es ist überhaupt jede Zeitbestimmung zu entfernen, es sey der Dauer oder des Jetzt und es ist nur der einfache Gedanke des Andern festzuhalten, der einfache Gedanke, denn das Andere ist eine Abstraction. Daß nun diese Abstraction zur räumlichen und zeitlichen Welt ausgebreitet ist, beruht darin, daß sie das einfache Moment der Idee selbst ist und daher sie ganz an ihr empfängt; weil es aber das Moment des Andersseyns ist, so ist es die unmittelbare, sinnliche Ausbreitung.

Fragen wie diese, ob die Welt oder die Materie ewig oder von Ewigkeit her ist oder in der Zeit angefangen hat, gehören der leeren Metaphysik des Verstandes an. „Von Ewigkeit her" ist die Ewigkeit selbst als eine unendliche nach schlechter Unendlichkeit vorgestellte Zeit, ist nur Reflexions-Unendlichkeit und Bestimmung. Die Welt ist eben die Region des Widerspruches, in ihr ist die Idee in einer ihr unangemessenen Bestimmung. So wie die Welt in die Vorstellung tritt, so tritt Zeit und dann durch die Reflexion jene Unendlichkeit oder Ewigkeit ein; aber wir müssen das Bewußtseyn haben, daß diese Bestimmung den Begriff selbst nichts angeht.

Eine andere Frage oder zum Theil ein weiterer Sinn der Frage ist, daß die Welt oder Materie, insofern sie von Ewigkeit her seyn sollte, unerschaffen, unmittelbar für sich ist. Es liegt hiebei die Verstandestrennung von Form und Materie zu Grunde; Materie und Welt sind aber vielmehr ihrer Grundbestimmung nach dieß Andere, das Negative, das eben selbst nur das Moment des Gesetztseyns ist. Dieß ist das Gegentheil des Selbstständigen und in seinem Daseyn nur dieß, sich aufzuheben und Moment des Processes zu seyn. Die natürliche Welt ist relativ, ist Erscheinung d. h. sie ist es

nicht nur für uns, sondern an sich und dieß ist ihre Qualität, überzugehen und sich in die letzte Idee zurückzunehmen. In der Bestimmung der Selbstständigkeit des Andersseyns ist es, daß die vielerlei metaphysischen Bestimmungen über die ὕλη bei den Alten, auch bei den philosophirenden Christen, vornämlich den Gnostikern ihren Grund haben.

Das Andersseyn der Welt ist es, wodurch sie schlechthin das Erschaffene, nicht An und für sich seyende ist und wenn zwischen Anfang als Schöpfung und Erhaltung des Vorhandenen unterschieden wird, so ist eben dieß vor der Vorstellung, daß eine solche sinnliche Welt in der That vorhanden und ein Seyendes sey. Mit Recht ist daher von jeher statuirt worden, daß, weil ihr das Seyn, die für sich bestehende Selbstständigkeit nicht zukommt, die Erhaltung eine Schöpfung sey. Aber, kann man sagen, Schöpfung ist auch Erhaltung, insofern würde man es sagen, als das Moment des Andersseyns selbst Moment der Idee ist oder vielmehr die Voraussetzung wäre vorhanden, wie vorhin, daß der Schöpfung ein Seyendes vorherginge.

Indem nun das Andersseyn als Totalität der Erscheinung bestimmt ist, so drückt es an ihm selbst die Idee aus und dieß ist es überhaupt, was mit der Weisheit Gottes bezeichnet wird. Die Weisheit ist aber noch ein allgemeiner Ausdruck und es ist Sache der philosophischen Erkenntniß, diesen Begriff in der Natur zu erkennen, sie als ein System zu fassen, worin sich die göttliche Idee abspiegelt. Diese wird manifestirt, aber ihr Inhalt ist selbst die Manifestation, sich als Anderes zu unterscheiden und dieß in sich zurückzunehmen, so daß dieß Zurück eben so das Außen als das Innen ist. In der Natur fallen dann diese Stufen auseinander als ein System der Reiche der Natur, deren höchstes das Reich des Lebendigen ist.

Aber das Leben, die höchste Darstellung der Idee in der Natur ist nur dieß, sich aufzuopfern — das ist die Negativität

der Idee gegen dieſe ihre Exiſtenz — und zum Geiſte zu werden. Der Geiſt iſt dieß Hervorgehen vermittelſt der Natur, d. h. an ihr hat er ſeinen Gegenſatz, durch deſſen Aufhebung er für ſich und Geiſt iſt.

Die endliche Welt iſt die Seite des Unterſchieds gegen die Seite, die in ihrer Einheit bleibt; ſo zerfällt ſie in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geiſtes. Die Natur tritt nur in dem Verhältniß zum Menſchen, nicht für ſich in das Verhältniß zu Gott, denn die Natur iſt nicht Wiſſen, Gott iſt der Geiſt, die Natur weiß nicht vom Geiſt.

Sie iſt von Gott geſchaffen, aber ſie tritt nicht von ſich aus in das Verhältniß zu Gott, in dem Sinne, daß ſie nicht wiſſend iſt. Sie iſt nur im Verhältniß zum Menſchen, in dieſem Verhältniß des Menſchen iſt ſie das, was die Seite ſeiner Abhängigkeit heißt.

Inſofern ſie vom Denken erkannt wird, daß ſie von Gott geſchaffen, Verſtand, Vernunft in ihr iſt, wird ſie vom denkenden Menſchen gewußt; inſofern wird ſie in Verhältniß zum Göttlichen geſetzt, indem ihre Wahrheit erkannt wird.

Die mannigfaltigen Formen des Verhältniſſes des endlichen Geiſtes zur Natur gehören nicht hierher, ihre wiſſenſchaftliche Betrachtung fällt in die Phänomenologie des Geiſtes oder die Geiſteslehre. — Hier iſt dieſes Verhältniß innerhalb der Sphäre der Religion zu betrachten, ſo daß die Natur für den Menſchen nicht nur dieſe unmittelbare, äußerliche Welt iſt, ſondern eine Welt, worin der Menſch Gott erkennt; die Natur iſt ſo für den Menſchen eine Offenbarung Gottes. — Dieſes Verhältniß des Geiſtes zur Natur haben wir ſchon früher in den ethniſchen Religionen geſehen, wo wir die Formen des Aufſteigens des Geiſtes vom Unmittelbaren, indem die Natur als zufällig genommen wird, zum Nothwendigen und zu einem weiſe und zweckmäßig Handelnden gehabt haben. — Alſo iſt das Bewußtſeyn des endlichen Geiſtes von Gott durch die Natur vermittelt.

Der Menſch ſieht durch die Natur Gott; die Natur iſt nur noch die Umhüllung und unwahre Geſtaltung. —

Das von Gott Unterſchiedene iſt hier wirklich ein Anderes und hat die Form eines Andern: es iſt die Natur, die für den Geiſt und für den Menſchen iſt. Dadurch ſoll die Einheit vollbracht und das Bewußtſeyn bewirkt werden, daß das Ende und die Beſtimmung der Religion die Verſöhnung iſt. Das Erſte iſt das abſtracte Bewußtwerden Gottes, daß der Menſch ſich an der Natur zu Gott erhebt: das haben wir in den Beweiſen vom Daſeyn Gottes geſehen; hierin fallen auch die frommen Betrachtungen, wie herrlich Gott Alles gemacht, wie weiſe er Alles eingerichtet habe. Dieſe Erhebungen gehen einfach zu Gott und können mit dieſem oder jenem Stoffe anfangen. Die Frömmigkeit macht ſolche erbauliche Betrachtungen, fängt mit dem Beſonderſten und Geringſten an und erkennt darin überhaupt ein Höheres. Sehr häufig miſcht ſich darein die ſchiefe Anſicht, daß man das, was in der Natur geſchieht, als etwas Höheres anſieht als das Menſchliche. Dieſe Betrachtung ſelbſt aber, indem ſie vom Einzelnen anfängt, iſt unangemeſſen; es kann ihr eine andere Betrachtung entgegengeſetzt werden: die Urſache nämlich ſoll der Erſcheinung angemeſſen ſeyn, ſie ſoll ſelbſt die Beſchränktheit, die die Erſcheinung an ihr hat, enthalten: wir verlangen einen beſonderen Grund, der dieſes Beſondere begründet habe. Die Betrachtung einer beſondern Erſcheinung hat immer dieß Unangemeſſene. Ferner ſind dieſe beſonderen Erſcheinungen natürliche; Gott ſoll aber als Geiſt gefaßt werden, und das, worin wir ihn erkennen, muß alſo auch Geiſtiges ſeyn. „Gott donnert mit ſeinem Donner, ſagt man, und wird doch nicht erkannt;“ der geiſtige Menſch fordert aber etwas Höheres als bloß Natürliches. Um als Geiſt erkannt zu werden, muß Gott mehr thun als donnern.

Die höhere Betrachtung der Natur und das tiefere Verhältniß, in das ſie zu Gott zu ſtellen iſt, beſteht vielmehr

darin, wenn sie selbst als Geistiges, d. h. als die Natürlichkeit des Menschen gefaßt wird. Erst wenn das Subject nicht mehr auf das unmittelbare Seyn des Natürlichen gerichtet ist, sondern als das gesetzt ist, was es an sich ist, nämlich als Bewegung und wenn es in sich gegangen ist, erst dann ist die Endlichkeit als solche gesetzt und zwar als Endlichkeit in dem Processe des Verhältnisses, in welchem für sie das Bedürfniß der absoluten Idee und die Erscheinung derselben wird. Das Erste ist hier das Bedürfniß der Wahrheit, das Zweite die Art und Weise der Erscheinung der Wahrheit.

Für's Erste, was das Bedürfniß betrifft, so ist dieß vorausgesetzt, daß im subjectiven Geist die Forderung vorhanden ist, die absolute Wahrheit zu wissen. Dieß Bedürfniß enthält unmittelbar dieß in sich, daß das Subject in der Unwahrheit sey; als Geist aber steht es zugleich an sich über dieser seiner Unwahrheit, und deswegen ist seine Unwahrheit ein Solches, das überwunden werden soll.

Die Unwahrheit ist näher so, daß das Subject in der Entzweiung seiner gegen sich selbst sey und das Bedürfniß drückt sich insofern so aus, daß diese Entzweiung in ihm und daß sie eben damit auch von der Wahrheit aufgehoben werde, daß es somit versöhnt werde, und diese Versöhnung in sich kann nur Versöhnung seyn mit der Wahrheit.

Das ist die nähere Form des Bedürfnisses; die Bestimmung ist diese, daß die Entzweiung überhaupt im Subject ist, daß das Subject böse ist, daß es die Entzweiung in sich ist, der Widerspruch, nicht der auseinander fallende, sondern das zugleich sich Zusammenhaltende, erst dadurch ist es entzweit als Widerspruch in ihm.

3. Dieß erfordert zu erinnern daran, zu bestimmen, was die Natur, Bestimmung des Menschen ist, und wie sie zu

betrachten iſt, wie ſie der Menſch betrachten ſoll, was er von ſich wiſſen ſoll. Hier kommen wir

1) gleich auf die entgegengeſetzten Beſtimmungen: der Menſch iſt von Natur gut, iſt nicht entzweit in ſich, ſondern ſein Weſen, ſein Begriff iſt, daß er von Natur gut, das mit ſich Harmoniſche, der Frieden ſeiner in ſich iſt und — der Menſch iſt von Natur böſe.

Die erſte Beſtimmung heißt alſo: der Menſch iſt von Natur gut, ſein allgemeines, ſubſtantielles Weſen iſt gut; ihr entgegen iſt die zweite. Das ſind dieſe Gegenſätze zunächſt für uns, für die äußere Betrachtung; das Weitere iſt, daß es nicht nur eine Betrachtung iſt, die wir machen, ſondern daß der Menſch das Wiſſen ſeiner von ſich ſelbſt habe, wie er beſchaffen, was ſeine Beſtimmung iſt.

Zunächſt iſt der eine Satz: der Menſch iſt von Natur gut, das Unentzweite; ſo hat er nicht das Bedürfniß der Verſöhnung: hat er keine Verſöhnung nöthig, ſo iſt dieſer Gang, den wir hier betrachten, dieſes Ganze etwas Ueberflüſſiges.

Daß der Menſch von Natur gut iſt, iſt weſentlich zu ſagen: der Menſch iſt Geiſt an ſich, Vernünftigkeit, er iſt mit und nach dem Ebenbild Gottes geſchaffen, Gott iſt das Gute, und er iſt als Geiſt der Spiegel Gottes, er iſt das Gute an ſich. Gerade auf dieſen Satz gründet ſich allein die Möglichkeit ſeiner Verſöhnung; die Schwierigkeit, Zweideutigkeit liegt aber im Anſich.

Der Menſch iſt gut an ſich — damit iſt noch nicht Alles geſagt; dieß Anſich iſt eben die Einſeitigkeit. Der Menſch iſt gut an ſich, d. h. er iſt es nur auf innerliche Weiſe, ſeinem Begriff nach, eben darum nicht ſeiner Wirklichkeit nach.

Der Menſch, inſofern er Geiſt iſt, muß, was er wahrhaft iſt, wirklich, für ſich ſeyn; die phyſiſche Natur bleibt beim Anſich ſtehen, iſt an ſich der Begriff, in ihr aber kommt der

Begriff nicht zu ſeinem Fürſichſeyn. Gerade dieß, daß der Menſch nur an ſich gut iſt, dieß Anſich enthält dieſen Mangel.

Das Anſich der Natur ſind die Geſetze der Natur, die Natur bleibt ihren Geſetzen treu, tritt nicht aus ihnen heraus, das iſt ihr Subſtantielles, ſie iſt eben damit in der Nothwendigkeit. Die andere Seite iſt, daß der Menſch für ſich ſelbſt ſeyn ſoll, was er an ſich iſt, daß er das für ihn werden ſoll.

Was von Natur gut iſt, iſt es unmittelbar und der Geiſt iſt eben, nicht ein Natürliches und unmittelbar zu ſeyn, ſondern als Geiſt iſt der Menſch dieß, aus der Natürlichkeit herauszutreten, in dieſe Trennung überzugehen ſeines Begriffs und ſeines unmittelbaren Daſeyns. In der phyſikaliſchen Natur tritt dieſe Trennung eines Individuums von ſeinem Geſetz, ſeinem ſubſtantiellen Weſen nicht ein, eben weil es nicht frei iſt. — Der Menſch iſt dieß, daß er dieſer ſeiner Natur, ſeinem Inſichſeyn ſich gegenüber ſetzt, in dieſe Trennung tritt.

Die andere Behauptung entſpringt unmittelbar aus dem, was geſagt worden, daß der Menſch nicht bleiben ſoll, wie er unmittelbar iſt, er ſoll über ſeine Unmittelbarkeit hinausgehen, das iſt der Begriff des Geiſtes. Dieß Hinausgehen über ſeine Natürlichkeit, ſein Anſichſeyn, iſt, was zunächſt die Entzweiung begründet, womit die Entzweiung unmittelbar geſetzt iſt.

Dieſe Entzweiung iſt ein Heraustreten aus dieſer Natürlichkeit, Unmittelbarkeit, aber dieß iſt nicht ſo zu nehmen, als ob nur erſt das Heraustreten das Böſe ſey, ſondern dieß Heraustreten iſt in der Natürlichkeit ſchon ſelbſt enthalten. Das Anſich und die Natürlichkeit iſt das Unmittelbare: weil es aber der Geiſt iſt, ſo iſt er in ſeiner Unmittelbarkeit das Heraustreten aus ſeiner Unmittelbarkeit, der Abfall von ſeiner Unmittelbarkeit, ſeinem Anſichſeyn.

Darin liegt der zweite Satz: der Menſch iſt von Natur böſe; ſein Anſichſeyn, ſein Natürlichſeyn iſt das Böſe. In dieſem ſeinem Natürlichſeyn iſt ſein Mangel ſogleich vor-

handen: weil er Geiſt iſt, iſt er von demſelben unterſchieden, die Entzweiung; die Einſeitigkeit iſt in dieſer Natürlichkeit unmittelbar vorhanden. Wenn der Menſch nach der Natur nur iſt, iſt er böſe.

Natürlicher Menſch iſt der, der an ſich, ſeinem Begriff nach gut iſt; aber natürlich in concretem Sinn iſt der Menſch, der ſeinen Leidenſchaften und Trieben folgt, der in der Begierde ſteht, dem ſeine natürliche Unmittelbarkeit das Geſetz iſt.

Er iſt natürlich, aber in dieſem ſeinem Natürlichſeyn iſt er zugleich ein Wollendes, und indem der Inhalt ſeines Wollens nur iſt der Trieb, die Neigung, ſo iſt er böſe. Der Form nach, daß er Wille iſt, iſt er nicht mehr Thier; aber der Inhalt, die Zwecke ſeines Wollens ſind noch das Natürliche. Das iſt dieſer Standpunkt und dieſer höhere Standpunkt, daß der Menſch von Natur böſe iſt, er darum böſe iſt, weil er ein Natürliches iſt.

Der Zuſtand, den man ſich leerer Weiſe vorſtellt, daß der erſte Zuſtand der Stand der Unſchuld geweſen iſt, iſt der Stand der Natürlichkeit, des Thiers. Der Menſch ſoll ſchuldig ſeyn: inſofern er gut iſt, ſoll er nicht ſeyn, wie ein natürliches Ding gut iſt, ſondern es ſoll ſeine Schuld, ſein Wille ſeyn, es ſoll ihm imputabel ſeyn. Schuld heißt überhaupt Imputabilität.

Der gute Menſch iſt es mit und durch ſeinen Willen, inſofern mit ſeiner Schuld. Unſchuld heißt willenlos ſeyn, ohne böſe und eben damit ohne gut zu ſeyn. Die natürlichen Dinge, die Thiere ſind alle gut, aber dieſes Gutſeyn kann dem Menſchen nicht zukommen; inſofern er gut iſt, ſoll er es mit ſeinem Willen ſeyn.

Die abſolute Anforderung iſt, daß der Menſch nicht als Naturweſen, nicht als natürlicher Wille beharre: der Menſch hat zwar Bewußtſeyn, aber er kann doch Naturweſen als Menſch ſeyn, inſofern das Natürliche den Zweck, Inhalt, die Beſtimmung ſeines Wollens ausmacht.

Näher muß man dieſe Beſtimmung vor Augen haben: der Menſch iſt Menſch als Subject, und als natürliches Subject iſt er dieſes einzelne Subject, und ſein Wille iſt dieſer einzelne Wille, ſein Wille iſt erfüllt mit dem Inhalt der Einzelnheit, d. h. der natürliche Menſch iſt ſelbſtſüchtig.

Der Menſch, der gut heißt, von dem verlangen wir wenigſtens, daß er ſich nach allgemeinen Beſtimmungen, Geſetzen richte. Die Natürlichkeit des Willens iſt näher die Selbſtſucht des Willens, unterſchieden von der Allgemeinheit des Willens und entgegengeſetzt der Vernünftigkeit des zur Allgemeinheit gebildeten Willens. Dieß Böſe perſonificirt auf allgemeine Weiſe iſt der Teufel. Dieſer als das ſich ſelbſt wollende Negative iſt darin die Identität mit ſich und muß daher auch Affirmation haben, wie bei Milton, wo er in ſeiner charaktervollen Energie beſſer iſt, als mancher Engel.

Aber damit, daß der Menſch, inſofern er natürlicher Wille iſt, böſe iſt, damit iſt nicht die andere Seite aufgehoben, daß er an ſich gut iſt; das bleibt er immer ſeinem Begriff nach, aber der Menſch iſt Bewußtſeyn, damit Unterſcheiden überhaupt, damit ein wirklicher, Dieſer, Subject, unterſchieden von ſeinem Begriff, und indem dieß Subject zunächſt nur unterſchieden iſt von ſeinem Begriff, noch nicht zurückgekehrt zur Einheit ſeiner Subjectivität mit dem Begriff, zu dem Vernünftigen, ſo iſt ſeine Wirklichkeit die natürliche Wirklichkeit und dieſe iſt die Selbſtſucht.

Das Böſeſeyn ſetzt ſogleich die Beziehung der Wirklichkeit auf den Begriff voraus: es iſt damit nur geſetzt der Widerſpruch des Anſichſeyns, des Begriffs und der Einzelnheit, des Guten und Böſen. Es iſt falſch zu fragen: iſt der Menſch gut von Natur oder nicht? das iſt eine falſche Stellung; ebenſo oberflächlich iſt, zu ſagen, er ſey ebenſowohl gut als böſe.

Was noch beſonders das anbetrifft, daß der Wille Willkür ſey, gut oder böſe wollen kann, ſo iſt in der That dieſe

Willkür nicht Wille, dieß ist er erst insofern er sich entschließt, denn so weit er noch dieß oder jenes will, ist er nicht Wille. Der natürliche Wille ist Wille der Begierde, der Neigung, die das Unmittelbare will, die noch nicht dieß will, denn dazu gehört, daß er vernünftiger Wille wäre, daß er einsähe, daß das Gesetz das Vernünftige ist. Es ist die Anforderung an den Menschen, nicht als natürlicher Wille zu seyn, nicht zu seyn, wie er nur von Natur ist. Ein anderes ist der Begriff des Willens, so lange der Mensch noch darin existirt, ist er nur Wille an sich, noch nicht wirklicher Wille, noch nicht als Geist. Dieß ist das Allgemeine, das Specielle muß entfernt werden; von dem, was in die bestimmte Sphäre der Moralität gehört, kann erst die Rede seyn innerhalb eines besonderen Zustandes, es betrifft nicht die Natur des Geistes.

Dagegen, daß der Wille böse ist, damit haben wir dieß, daß wir, wenn wir den Menschen concret betrachten, vom Willen sprechen, und dieß Concrete, Wirkliche kann nicht bloß ein Negatives seyn, der böse Wille ist aber bloß als negatives Wollen gesetzt, dieß ist nur ein Abstractum, und wenn der Mensch von Natur nicht so ist, wie er seyn soll, so ist er doch an sich vernünftig, Geist, dieß ist das Affirmative in ihm, und daß er nicht in der Natur so ist, wie er seyn soll, betrifft daher nur die Form des Willens, das Wesentliche ist, daß der Mensch an sich Geist ist. Dieß was an sich ist, beharrt im Aufgeben des natürlichen Willens, ist der Begriff, das Beharrende, das sich Hervorbringende. Wenn wir hingegen sprechen, der Wille sey böse von Natur, so ist dieß der Wille nur als negativ, man hat also auch dabei dieß Concrete vor sich, dem diese Abstraction widerspricht. Dieß geht so weit, daß, wenn man den Teufel aufstellt, man zeigen muß, daß Affirmatives in ihm sey, Charakterstärke, Energie, Consequenz, es müssen im Concreten sogleich affirmative Bestimmungen hervortreten. Bei diesem Allen vergißt man, wenn man vom Menschen spricht, daß es

Menſchen ſind, die durch Sitten, Geſetze ꝛc. gebildet und erzogen ſind. Man ſagt, die Menſchen ſind doch nicht ſo böſe, ſieh dich doch nur um, aber da ſind es ſchon ſittlich, moraliſch gebildete Menſchen, ſchon reconſtruirte, in eine Weiſe der Verſöhnung geſetzte Menſchen. Die Hauptſache iſt, daß ſolche Zuſtände, wie der des Kindes, nicht vor Augen zu haben ſind in der Religion, in der Darſtellung der Wahrheit iſt vielmehr weſentlich vorgeſtellt die auseinander gelegte Geſchichte deſſen, was der Menſch iſt. Es iſt eine ſpeculative Betrachtung, die hier waltet, die abſtracten Unterſchiede des Begriffs werden hier nacheinander vorgeführt. Wenn der erzogene, gebildete Menſch betrachtet werden ſoll, ſo muß an ihm vorkommen die Umwandelung, Reconſtruction, die Zucht, die er durchlaufen hat, der Uebergang vom natürlichen Willen zum wahrhaften, und ſein unmittelbar natürlicher Wille muß darin als aufgehoben vorkommen. Wenn nun die erſte Beſtimmung iſt, daß der Menſch unmittelbar nicht ſo iſt, wie er ſeyn ſoll, ſo iſt

2) zu bedenken, daß der Menſch ſich ſo auch betrachten ſoll; das Böſeſeyn wird ſo in das Verhältniß der Betrachtung geſetzt. Dieß wird leicht ſo genommen, daß dieſe Erkenntniß es nur ſey, nach welcher er als böſe geſetzt werde, ſo daß dieſe Betrachtung eine Art äußerer Forderung, Bedingung ſey, ſo daß, wenn er ſich nicht ſo betrachten würde, auch die andere Beſtimmung, daß er böſe ſey, wegfalle.

Indem dieſe Betrachtung zur Pflicht gemacht wird, kann man ſich vorſtellen, daß dieß nur das Weſentliche wäre und der Inhalt ohne daſſelbe nicht ſey. Ferner wird dann das Verhältniß der Betrachtung auch ſo geſtellt, daß es die Betrachtung oder die Erkenntniß iſt, die ihn böſe mache, ſo daß ſie das Böſe ſey, und dieſe Erkenntniß es ſey, die nicht ſeyn ſoll, die der Quell des Böſen ſey. In dieſer Vorſtellung liegt der Zuſammenhang des Böſeſeyns mit der Erkenntniß. Dieß iſt ein weſentlicher Punkt.

Die nähere Weise der Vorstellung dieses Bösen ist, daß der Mensch durch die Erkenntniß böse werde, wie die Bibel es vorstellt, daß er vom Baume der Erkenntniß gegessen habe. Hierdurch kommt die Erkenntniß, die Intelligenz, das Theoretische und der Wille in ein näheres Verhältniß, die Natur des Bösen kommt näher zur Sprache. Hierbei ist nun zu sagen, daß in der That die Erkenntniß es ist, welche der Quell alles Bösen ist, denn das Wissen, das Bewußtseyn ist dieser Act, durch den die Trennung gesetzt ist, das Negative, das Urtheil, die Entzweiung in der näheren Bestimmung des Fürsichseyns überhaupt. Die Natur des Menschen ist nicht, wie sie seyn soll, die Erkenntniß ist es, die ihm dieß aufschließt und das Seyn, wie er nicht seyn soll, hervorbringt. Dieß Soll ist sein Begriff und daß er nicht so ist, ist erst entstanden in der Trennung, in der Vergleichung mit dem, was er an und für sich ist. Die Erkenntniß ist erst das Setzen des Gegensatzes, in dem das Böse ist. Das Thier, der Stein, die Pflanze ist nicht böse, das Böse ist erst innerhalb des Kreises der Erkenntniß vorhanden, es ist das Bewußtseyn des Fürsichseyns gegen anderes, aber auch gegen das Object, was in sich allgemein ist in dem Sinn des Begriffs, des vernünftigen Willens. Erst durch diese Trennung bin ich für mich und darin liegt das Böse. Böseseyn heißt abstract, mich vereinzeln, die Vereinzelung, die sich abgetrennt vom Allgemeinen, dieß ist das Vernünftige, die Gesetze, die Bestimmungen des Geistes. Aber mit dieser Trennung entsteht das Fürsichseyn und erst das allgemeine Geistige, Gesetz, das was seyn soll.

Es ist also nicht, daß die Betrachtung zum Bösen ein äußeres Verhältniß hat, sondern das Betrachten selbst ist das Böse. Zu diesem Gegensatz ist es, daß der Mensch, indem er Geist ist, fortzugehen hat, für sich zu seyn überhaupt, so daß er zu seinem Object hat seinen Gegenstand, was für ihn ist, das Gute, das Allgemeine, seine Bestimmung. Der Geist ist

frei, die Freiheit hat das wesentliche Moment dieser Trennung in sich. In dieser Trennung ist das Fürsichseyn gesetzt und hat das Böse seinen Sitz, hier ist die Quelle des Uebels, aber auch der Punkt, wo die Versöhnung ihre letzte Quelle hat. Es ist das Krankmachen und die Quelle der Gesundheit. Wir können jedoch hier nicht näher die Art und Weise vergleichen, wie dieß in der Geschichte des Sündenfalles ist.

Die Sünde wird so beschrieben, daß der Mensch vom Baum des Erkenntnisses gegessen habe ꝛc. Damit ist die Erkennung, die Entzweiung, die Trennung, in der erst das Gute für den Menschen ist, aber damit auch das Böse. Es wird als verboten vorgestellt, davon zu essen, und so das Böse formell als Uebertretung eines göttlichen Gebots vorgestellt, welches einen Inhalt hätte haben können, welchen es wollte. Hier hat aber das Gebot wesentlich eben diese Erkenntniß zum Inhalt. Das Aufgehen des Bewußtseyns ist damit gesetzt, zugleich aber ist es vorzustellen als ein Standpunkt, bei dem nicht geblieben werden soll, der aufzuheben ist, denn in der Entzweiung des Fürsichseyns soll nicht stehen geblieben werden. Weiter sagt die Schlange, daß der Mensch durch das Essen Gott gleich werden würde, und hat so den Hochmuth des Menschen in Anspruch genommen. Gott spricht zu sich selbst: Adam ist worden wie unser einer. Die Schlange hat also nicht gelogen, Gott bestätigt, was sie sagte. Man hat sich mit der Erklärung dieser Stelle viele Mühe gegeben, und ist so weit gegangen, dieß selbst für Ironie zu erklären. Die höhere Erklärung aber ist, daß unter diesem Adam der zweite Adam, Christus verstanden ist. Die Erkenntniß ist das Princip der Geistigkeit, die aber, wie gesagt, auch das Princip der Heilung des Schadens der Trennung ist. Es ist in diesem Princip des Erkennens in der That auch das Princip der Göttlichkeit gesetzt, das durch fernere Ausgleichung zu seiner Versöhnung, Wahrhaftigkeit kommen muß; oder mit andern Worten, es

liegt darin die Verheißung und Gewißheit der wiederzuerreichenden Ebenbildlichkeit. Solche Weissagung findet man bildlich auch ausgedrückt in dem, was Gott zur Schlange sagt: „Ich will Feindschaft setzen u. s. w. Indem in der Schlange das Princip der Erkenntniß als selbstständig außerhalb Adams vorgestellt ist, so ist es allerdings ganz consequent, daß im Menschen als dem concreten Erkennen die andere Seite des Umkehrens und der Reflexion enthalten ist und daß diese andere Seite jener den Kopf zertreten werde.

Es wird vorgestellt, der erste Mensch habe dieß gethan, das ist auch wieder diese sinnliche Weise zu sprechen; der erste Mensch will dem Gedanken nach heißen: der Mensch als Mensch, nicht irgend ein einzelner, zufälliger, Einer von den Vielen, sondern der absolut erste, der Mensch seinem Begriff nach. Der Mensch als solcher ist Bewußtseyn, eben damit tritt er in diese Entzweiung, — das Bewußtseyn, das in seiner weiteren Bestimmung Erkennen ist.

Insofern der allgemeine Mensch als erster vorgestellt ist, ist er als von Anderen unterschieden, da entsteht die Frage: Es ist nur dieser, der es gethan hat, wie ist es an Andere gekommen? Da ist denn die Vorstellung der Erbschaft; durch diese wird corrigirt diese Mangelhaftigkeit, daß der Mensch als solcher vorgestellt ist als ein erster.

Die Entzweiung liegt im Begriff des Menschen überhaupt: die Einseitigkeit also, daß es vorgestellt wird als das Thun eines Einzelnen, wird integrirt durch die Vorstellung der Mittheilung, der Erbschaft.

Als Strafe der Sünde ist ausgesprochen die Arbeit ꝛc., das ist im Allgemeinen eine nothwendige Consequenz.

Das Thier arbeitet nicht, nur gezwungen, nicht von Natur, es ißt nicht sein Brot im Schweiß des Angesichts, bringt sein Brot sich nicht selbst hervor: von allen Bedürfnissen, die es hat, findet es unmittelbar in der Natur Befriedigung. Der

Menſch findet auch das Material dazu, aber, kann man ſagen, das Material iſt das Wenigſte für den Menſchen, die unendliche Vermittelung der Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe geſchieht nur durch Arbeit.

Die Arbeit im Schweiß des Angeſichts, die körperliche und die Arbeit des Geiſtes, bei der es ſaurer wird als bei jener, iſt in unmittelbarem Zuſammenhang mit der Erkenntniß des Guten und Böſen. Daß der Menſch ſich zu dem machen muß, was er iſt, daß er im Schweiße ſeines Angeſichtes ſein Brot ißt, hervorbringen muß, was er iſt, das gehört zum Weſentlichen, zum Ausgezeichneten des Menſchen und hängt nothwendig zuſammen mit der Erkenntniß des Guten und Böſen.

Es wird weiter vorgeſtellt, auch der Baum des Lebens ſey darin geſtanden — es iſt dieß in einfacher, kindlicher Vorſtellung geſprochen. Es giebt zwei Güter für die Wünſche der Menſchen; das eine iſt: in ungeſtörtem Glück, in der Harmonie mit ſich ſelbſt und der äußeren Natur zu leben, und das Thier bleibt in dieſer Einheit, der Menſch hat darüber hinauszugehen; der andere Wunſch iſt etwa der, ewig leben — nach dieſen Wünſchen iſt dieſe Vorſtellung gemacht.

Wenn wir dieß näher betrachten, ſo zeigt es ſich ſogleich als eine nur kindliche Vorſtellung. Der Menſch als einzelnes Lebendiges, ſeine einzelne Lebendigkeit, Natürlichkeit muß ſterben. Aber wenn man die Erzählung näher anſieht, ſo wäre dieß das Wunderbare darin, das ſich Widerſprechende.

In dieſem Widerſpruch iſt der Menſch als *für ſich ſeyend* beſtimmt. Das Fürſichſeyn iſt als Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn, unendliches Selbſtbewußtſeyn *abſtract unendlich*, daß er ſich ſeiner Freiheit, ganz abſtracten Freiheit bewußt iſt, dieß iſt ſein unendliches Fürſichſeyn, das in früheren Religionen nicht ſo zum Bewußtſeyn gekommen iſt, in denen der Gegenſatz nicht zu dieſer Abſolutheit, dieſer Tiefe fortgegangen iſt. Dadurch, daß dieß hier geſchehen, iſt nun zugleich die Würde des

Menschen auf einen weit höheren Standpunkt gesetzt. Das Subject hat hierdurch absolute Wichtigkeit, ist wesentlicher Gegenstand des Interesses Gottes, denn es ist für sich seyendes Selbstbewußtseyn. Es ist als die reine Gewißheit seiner in sich selbst, es existirt in ihm der Punkt unendlicher Subjectivität, es ist zwar abstract, aber abstract an und für sich seyn. Dieß kommt in der Gestalt vor, daß der Mensch als Geist unsterblich ist, Gegenstand des Interesses Gottes, über die Endlichkeit, Abhängigkeit, über äußere Umstände erhaben, die Freiheit von Allem zu abstrahiren, es ist darin gesetzt, der Sterblichkeit entnommen zu seyn. Es ist in der Religion, weil ihr Gegensatz unendlich ist, daß die Unsterblichkeit der Seele Hauptmoment ist.

Sterblich ist etwas, was sterben kann, unsterblich ist das, was in den Zustand kommen kann, daß das Sterben nicht eintritt. Verbrennlich und unverbrennlich, da ist das Brennen nur eine Möglichkeit, die äußerlich an den Gegenstand kommt. Die Bestimmung von Seyn ist aber nicht so eine Möglichkeit, sondern affirmativ bestimmte Qualität, die es jetzt schon an ihm hat.

So muß bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, daß sie erst späterhin in Wirklichkeit träte, es ist gegenwärtige Qualität, der Geist ist ewig, also deshalb schon gegenwärtig, der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit, für ihn als denkend, rein wissend ist das Allgemeine Gegenstand, dieß ist die Ewigkeit, die nicht bloß Dauer ist, wie die Berge dauern, sondern Wissen. Die Ewigkeit des Geistes ist hier zum Bewußtseyn gebracht, in diesem Erkennen, in dieser Trennung selbst, die zur Unendlichkeit des Fürsichseyns gekommen ist, die nicht mehr verwickelt ist im Natürlichen, Zufälligen, Aeußeren. Diese Ewigkeit des Geistes in sich ist, daß der Geist zunächst an sich ist, aber der nächste Standpunkt ist, daß der Geist nicht seyn soll, wie er nur natürlicher Geist ist, sondern daß er seyn soll, wie er an und für

ſich iſt. Der Geiſt ſoll ſich betrachten und dadurch iſt die Entzweiung, er ſoll nicht ſtehen bleiben auf dieſem Standpunkt, daß er nicht iſt, wie er an ſich iſt, ſoll ſeinem Begriff angemeſſen werden, der allgemeine Geiſt. Auf dem Standpunkt der Entzweiung iſt dieß ſein Anſichſeyn ein Anderes für ihn und er ſelbſt iſt natürlicher Wille, er iſt entzweit in ſich, es iſt dieſe Entzweiung inſofern ſein Gefühl oder Bewußtſeyn des Widerſpruchs, und es iſt damit das Bedürfniß des Aufhebens des Widerſpruchs geſetzt.

Einer Seits wird geſagt: der Menſch im Paradies ohne Sünde wäre unſterblich — die Unſterblichkeit auf Erden und die Unſterblichkeit der Seele wird in dieſer Erzählung nicht getrennt — er würde leben ewiglich. Wenn dieſer äußerliche Tod nur eine Folge der Sünde ſeyn ſoll, ſo wäre er an ſich unſterblich; auf der anderen Seite wird dann auch vorgeſtellt: erſt wenn der Menſch vom Baum des Lebens äße, würde er unſterblich ſeyn.

Die Sache iſt überhaupt dieſe: daß der Menſch durch das Erkennen unſterblich iſt, denn nur denkend iſt er keine ſterbliche, thieriſche Seele, iſt er die freie, reine Seele. Das Erkennen, Denken iſt die Wurzel ſeines Lebens, ſeiner Unſterblichkeit, als Totalität in ſich ſelbſt. Die thieriſche Seele iſt in die Körperlichkeit verſenkt, dagegen der Geiſt iſt Totalität in ſich ſelbſt.

Das Weitere iſt nun, daß dieſe Anſicht, die wir im Gedanken gefaßt haben, in dem Menſchen wirklich werden ſoll, d. h. daß der Menſch zu der Unendlichkeit des Gegenſatzes in ſich komme, des Gegenſatzes von Gut und Böſe, daß er als Natürliches ſich böſe wiſſe und ſomit des Gegenſatzes ſich nicht nur überhaupt, ſondern ſich deſſelben in ſich ſelbſt bewußt werde, daß er es iſt, der böſe ſey, daß die Forderung des Guten und ſomit das Bewußtſeyn der Entzweiung und der Schmerz über den Widerſpruch und über den Gegenſatz in ihm erweckt werde.

Die Form des Gegenſatzes haben wir in allen Religionen

gehabt, aber der Gegenſatz gegen die Macht der Natur, gegen das ſittliche Geſetz, den ſittlichen Willen, die Sittlichkeit, das Schickſal — Alles das ſind untergeordnete Gegenſätze, die nur den Gegenſatz gegen ein Beſonderes enthalten.

Der Menſch, der ein Gebot übertritt, iſt böſe, aber auch nur in dieſem particularen Fall, er iſt nur im Gegenſatz gegen dieß beſondere Gebot. Das Gute und das Böſe ſahen wir in allgemeinem Gegenſatz gegenüberſtehen im Perſiſchen: hier iſt der Gegenſatz außer dem Menſchen, der ſelbſt iſt außer ihm, es iſt nicht dieſer abſtracte Gegenſatz innerhalb ſeiner ſelbſt.

Es iſt darum die Forderung, daß der Menſch dieſen abſtracten Gegenſatz innerhalb ſeiner ſelbſt habe und überwältige, nicht daß er nur dieſes oder jenes Gebot nicht thue, ſondern die Wahrheit iſt, daß er böſe iſt an ſich, böſe im Allgemeinen, in ſeinem Innerſten, einfach böſe, böſe in ſeinem Innern, daß dieſe Beſtimmung des Böſen Beſtimmung ſeines Begriffs iſt und daß er dieß ſich zum Bewußtſeyn bringe.

3) Um dieſe Tiefe iſt es zu thun: Tiefe heißt die Abſtraction des Gegenſatzes, die reine Verallgemeinerung des Gegenſatzes, daß ſeine Seiten dieſe ganz allgemeine Beſtimmung gegeneinander gewinnen.

Dieſer Gegenſatz hat nun überhaupt zwei Formen: einer Seits iſt es der Gegenſatz vom Böſen als ſolchem, daß er ſelbſt es iſt, der böſe iſt — dieß iſt der Gegenſatz gegen Gott; anderer Seits iſt er der Gegenſatz gegen die Welt, daß er in Entzweiung mit der Welt iſt — das iſt das Unglück, die Entzweiung nach der anderen Seite.

Daß das Bedürfniß der allgemeinen Verſöhnung ſey und darin der göttlichen Verſöhnung, der abſoluten Verſöhnung im Menſchen ſey, dazu gehört, daß der Gegenſatz dieſe Unendlichkeit gewonnen, daß dieſe Allgemeinheit das Innerſte umfaßt, daß Nichts iſt, das außer dieſem Gegenſatz wäre, der Gegenſatz nicht etwas Beſonderes iſt. Das iſt die tiefſte Tiefe.

a) Zuerſt betrachten wir das Verhältniß der Entzweiung zum einen Extrem, zu Gott. Der Menſch hat dieß Bewußtſeyn in ſich, daß er im Innerſten dieſer Widerſpruch iſt; ſo iſt das der unendliche Schmerz über ſich ſelbſt. Schmerz iſt nur vorhanden im Gegenſatz gegen ein Sollen, ein Affirmatives. Was nicht ein Affirmatives mehr in ſich iſt, hat auch keinen Widerſpruch, keinen Schmerz: Schmerz iſt eben die Negativität im Affirmativen, daß das Affirmative in ſich ſelbſt dieß ſich Widerſprechende, Verletzte iſt.

Dieſer Schmerz iſt das eine Moment des Böſen. Das Böſe bloß für ſich iſt eine Abſtraction, es iſt nur im Gegenſatz gegen das Gute, und indem es in der Einheit des Subjects iſt, iſt der Gegenſatz gegen dieſe Entzweiung der unendliche Schmerz. Wenn im Subject ſelbſt nicht ebenſo das Bewußtſeyn des Guten, die unendliche Forderung des Guten iſt in ſeinem Innerſten, ſo iſt kein Schmerz da, ſo iſt das Böſe ſelbſt nur ein leeres Nichts, es iſt nur in dieſem Gegenſatz.

Das Böſe und dieſer Schmerz kann nur unendlich ſeyn, indem das Gute, Gott gewußt wird als Ein Gott, als reiner, geiſtiger Gott, und nur indem das Gute dieſe reine Einheit iſt, beim Glauben an Einen Gott und nur in Beziehung auf dieſen kann auch und muß das Negative fortgehen zu dieſer Beſtimmung des Böſen, die Negation ebenſo fortgehen zu dieſer Allgemeinheit.

Die eine Seite dieſer Entzweiung iſt auf dieſe Weiſe vorhanden durch die Erhebung des Menſchen zur reinen, geiſtigen Einheit Gottes. Dieſer Schmerz und dieß Bewußtſeyn iſt die Vertiefung des Menſchen in ſich und eben damit in das negative Moment der Entzweiung, des Böſen.

Dieß iſt die negative, innerliche Vertiefung in das Böſe; die innerliche Vertiefung affirmativ iſt die Vertiefung in die reine Einheit Gottes. Auf dieſem Punkte iſt vorhanden, daß Ich als natürlicher Menſch dem, was das Wahrhafte iſt, un-

angemessen und in die vielen natürlichen Besonderheiten befangen bin, und ebenso unendlich fest ist die Wahrheit des Einen Guten in mir, so bestimmt sich diese Unangemessenheit zu dem, was nicht seyn soll.

Die Aufgabe, die Forderung ist unendlich. Man kann sagen: indem ich natürlicher Mensch bin, habe ich einer Seits Bewußtseyn über mich, aber die Natürlichkeit besteht in der Bewußtlosigkeit in Ansehung meiner, in der Willenlosigkeit, ich bin ein Solches, das nach der Natur handelt und insofern bin ich nach dieser Seite, sagt man oft, schuldlos, insofern ich kein Bewußtseyn darüber habe, was ich thue, ohne eigentlichen Willen bin, es ohne Neigung thue, mich durch Triebe überraschen lasse.

Aber diese Schuldlosigkeit verschwindet hier in diesem Gegensatz. Denn eben das natürliche, das bewußtlose und willenlose Seyn des Menschen ist es, was nicht seyn soll, und es ist damit zum Bösen bestimmt vor der reinen Einheit, vor der vollkommenen Reinheit, die ich als das Wahrhafte, Absolute weiß. Es liegt in dem Gesagten, daß, auf diesen Punkt gekommen, das Bewußtlose, Willenlose wesentlich selbst als das Böse zu betrachten ist.

Aber der Widerspruch bleibt immer, mag man ihn so wenden oder so; indem sich diese sogenannte Schuldlosigkeit als Böses bestimmt, bleibt die Unangemessenheit meiner gegen das Absolute, gegen mein Wesen, und nach der einen oder anderen Seite weiß ich mich immer als das, was nicht seyn soll.

Das ist das Verhältniß zu dem einen Extrem und das Resultat, die bestimmtere Weise dieses Schmerzes ist die Demüthigung meiner, die Zerknirschung, daß es Schmerz über mich ist, daß ich als Natürliches unangemessen bin demjenigen, was ich zugleich selbst weiß, was in meinem Wissen, Wollen ist, daß ich sey.

b) Was das Verhältniß zum andern Extrem betrifft, so erscheint hier die Trennung als Unglück, daß der Mensch

nicht befriedigt wird in der Welt. Seine Befriedigung, seine Naturbedürfnisse haben weiter kein Recht, keine Ansprüche. Als Naturwesen verhält sich der Mensch zu Anderem, und Anderes verhält sich zu ihm als Mächte, und er ist insofern zufällig, wie die andern.

Aber seine Forderungen in Ansehung der *Sittlichkeit*, die höheren, sittlichen Anforderungen sind Forderungen, Bestimmungen der Freiheit. Insofern diese *an sich berechtigten*, in seinem Begriff — er weiß vom Guten und das Gute ist in ihm — begründeten Forderungen, insofern diese nicht ihre Befriedigung finden im Daseyn, in der äußerlichen Welt, so ist er im Unglück.

Das Unglück ist es, das den Menschen in sich zurücktreibt, *in sich zurückdrängt*, und indem diese feste Forderung der Vernünftigkeit der Welt in ihm ist, giebt er die Welt auf und sucht das Glück, die Befriedigung in sich selbst als die *Zusammenstimmung seiner affirmativen Seite mit sich selbst*. Daß er diese erlange, giebt er die äußerliche Welt auf, verlegt sein Glück in sich selbst, befriedigt sich in sich selbst.

Von dieser Forderung und von diesem Unglück hatten wir diese zwei Formen: jenen Schmerz, der von der Allgemeinheit, von Oben kommt, sahen wir im *jüdischen Volk*; dabei bleibt die unendliche Forderung der absoluten Reinheit in meiner Natürlichkeit, meinem empirischen Wollen, Wissen. Das Andere, das Zurücktreiben aus dem Unglück in sich ist der Standpunkt, in dem die *römische* Welt geendet hat — dieß allgemeine Unglück der Welt.

Wir sahen diese formelle Innerlichkeit, die in der Welt sich befriedigt, diese Herrschaft, den Zweck Gottes, der vorgestellt, gewußt, gemeint wird als weltliche Herrschaft. Beide Seiten haben ihre Einseitigkeit: die erste kann als Empfindung der Demüthigung ausgesprochen werden, die andere ist die abstracte

Erhebung des Menschen in sich, der Mensch, der sich in sich concentrirt. So ist es der Stoicismus oder Skepticismus.

Der stoische, skeptische Weise war auf sich gewiesen, sollte in ihm selbst befriedigt seyn, in dieser Unabhängigkeit, Starrheit des Beisichseyns sollte er das Glück haben, die Zusammenstimmung mit sich selbst, in dieser seiner abstracten, ihm gegenwärtigen, selbstbewußten Innerlichkeit sollte er beruhen.

In dieser Trennung, Entzweiung haben wir gesagt, bestimmt sich also hier das Subject, faßt sich auf als das Extrem des abstracten Fürsichseyns, der abstracten Freiheit, die Seele senkt sich in ihre Tiefe, in ihren ganzen Abgrund. Diese Seele ist die unentwickelte Monade, die nackte Monade, die leere, erfüllungslose Seele, indem sie aber an sich der Begriff, das Concrete ist, ist diese Leerheit, Abstraction widersprechend gegen ihre Bestimmung, concret zu seyn.

Das ist also das Allgemeine, daß in dieser Trennung, die als unendlicher Gegensatz entwickelt ist, diese Abstraction aufgehoben werden soll. Dieses abstracte Ich ist auch an ihm selbst ein Wille, ist concret, aber die unmittelbare Erfüllung, die es an ihm vorfindet, ist der natürliche Wille. Die Seele findet nichts vor als Begierde, Selbstsucht ꝛc. in ihr und es ist dieß eine der Formen des Gegensatzes, daß Ich, die Seele in ihrer Tiefe, und die reale Seite von einander unterschieden sind, so daß die reale Seite nicht eine solche ist, die dem Begriff angemessen gemacht ist, daher zurückgeführt ist, sondern an ihr selbst nur natürlichen Willen findet.

Der Gegensatz, worin die reale Seite weiter entwickelt ist, ist die Welt und der Einheit des Begriffs gegenüber ist so eine Gesammtheit des natürlichen Willens, dessen Princip Selbstsucht ist und die Verwirklichung desselben tritt als Verdorbenheit, Rohheit ꝛc. auf. Die Objectivität, die dieß reine Ich hat, die für dasselbe ist als eine ihm angemessene, ist nicht sein natürlicher Wille, auch nicht die Welt, sondern die ange-

meſſene Objectivität iſt nur das allgemeine Weſen, dieſer Eine, der in ihm nicht erfüllt iſt, dem alle Erfüllung, Welt, gegenüberſteht.

Das Bewußtſeyn nun dieſes Gegenſatzes, dieſer Trennung des Ich und des natürlichen Willens iſt das eines unendlichen Widerſpruchs. Dieß Ich iſt mit dem natürlichen Willen, der Welt, in unmittelbarer Beziehung und zugleich davon abgeſtoßen. Dieß iſt der unendliche Schmerz, das Leiden der Welt. Die Verſöhnung, die wir bisher auf dieſem Standpunkte fanden, iſt nur partiell und deshalb ungenügend. Die Ausgleichung des Ich in ſich ſelbſt, die das Ich in der ſtoiſchen Philoſophie gewinnt, wo es ſich als denkend weiß und ſein Gegenſtand das Gedachte, das Allgemeine iſt und dieß ihm ſchlechthin Alles, die wahrhafte Weſenheit iſt, wo alſo dieß ihm gilt als ein Gedachtes und es dem Subjecte als von ihm geſetzt gilt: dieſe Verſöhnung iſt nur abſtract, denn außer dieſem Gedachten iſt alle Beſtimmung, es iſt nur formelle Identität mit ſich. Auf dieſem abſoluten Standpunkt kann und ſoll aber nicht eine ſolche abſtracte Verſöhnung ſtattfinden, auch der natürliche Wille kann nicht in ſich befriedigt werden, denn er und der Weltzuſtand genügen ihm, der ſeine Unendlichkeit erfaßt hat, nicht. Die abſtracte Tiefe des Gegenſatzes erfordert das unendliche Leiden der Seele und damit eine Verſöhnung, die ebenſo vollkommen iſt.

Es ſind die höchſten, abſtracteſten Momente, der Gegenſatz iſt der höchſte. Beide Seiten ſind *der Gegenſatz in ſeiner vollkommenſten Allgemeinheit*, im Innerſten, im Allgemeinen ſelbſt, die Gegenſätze in der größten Tiefe. Beide Seiten ſind aber *einſeitig*: die erſte Seite enthält dieſen Schmerz, dieſe abſtracte Demüthigung; da iſt das Höchſte ſchlechthin dieſe Unangemeſſenheit des Subjects zum Allgemeinen, dieſe Entzweiung, Zerreißung, die nicht ausgefüllt, nicht ausgeglichen iſt — der Standpunkt des Gegenſatzes vom Unendlichen einer

Seits und von einer festen Endlichkeit anderer Seits. Diese Endlichkeit ist die abstracte Endlichkeit: was mir hierbei als das Meinige zukommt, das ist auf diese Weise nur das Böse.

Ihre Ergänzung hat diese Abstraction im Andern, das ist das Denken in sich selbst, die Angemessenheit meiner, daß ich befriedigt bin in mir selbst, befriedigt seyn kann in mir selbst. Aber für sich ist diese zweite Seite ebenso einseitig, nur das Affirmative, die Affirmation meiner in mir selbst. Die erste Seite, die Zerknirschung ist nur negativ, ohne Affirmation in sich; die zweite soll seyn diese Affirmation, Befriedigung seiner in sich. Aber diese Befriedigung meiner in mir ist eine nur abstracte Befriedigung durch die Flucht aus der Welt, aus der Wirklichkeit, durch die Thatlosigkeit. Indem es die Flucht aus der Wirklichkeit ist, ist es auch die Flucht aus meiner Wirklichkeit, nicht aus der äußerlichen Wirklichkeit, sondern aus der Wirklichkeit meines Willens.

Die Wirklichkeit meines Willens, Ich als dieses Subjekt, der erfüllte Wille bleibt mir nicht, aber es bleibt mir die Unmittelbarkeit meines Selbstbewußtseyns, dieses Selbstbewußtseyn, zwar ein vollkommen abstractes, aber diese letzte Spitze des Tiefen ist darin enthalten und ich habe mich darin erhalten.

Es ist nicht diese Abstraction von meiner abstracten Wirklichkeit in mir oder meinem unmittelbaren Selbstbewußtseyn, der Unmittelbarkeit meines Selbstbewußtseyns. Auf dieser Seite ist also die Affirmation das Ueberwiegende ohne jene Negation der Einseitigkeit des Unmittelbarseyns. Dort ist die Negation das Einseitige.

Diese zwei Momente sind es, die das Bedürfniß enthalten zum Uebergange. Der Begriff der vorhergehenden Religionen hat sich gereinigt zu diesem Gegensatz, und indem dieser Gegensatz sich als existirendes Bedürfniß gezeigt und dargestellt hat, ist dies so ausgedrückt worden: „Als die

Zeit erfüllet war," d. h. der Geist, das Bedürfniß des Geistes ist vorhanden, der die Versöhnung zeigt.

c) Die Versöhnung. Das tiefste Bedürfniß des Geistes besteht darin, daß der Gegensatz im Subject selbst zu seinen allgemeinen, d. h. abstractesten Extremen gesteigert ist. Dieß ist diese Entzweiung, dieser Schmerz. Dadurch, daß diese beiden Seiten nicht auseinanderfallen, sondern dieser Widerspruch sind in Einem, beweist sich zugleich das Subject als unendliche Kraft der Einheit, es kann diesen Widerspruch aushalten. Das ist die formelle, abstracte, aber unendliche Energie der Einheit, die es besitzt.

Das, wodurch das Bedürfniß befriedigt wird, ist das Bewußtseyn der Aussöhnung, des Aufhebens, der Nichtigkeit des Gegensatzes, daß dieser Gegensatz nicht ist die Wahrheit, sondern vielmehr dieß, die Einheit durch die Negation dieses Gegensatzes zu erreichen, d. i. der Friede, die Versöhnung, die das Bedürfniß fordert. Die Versöhnung ist die Forderung des Bedürfnisses des Subjects und es liegt in ihm als unendlich Einem, mit sich Identischen.

Dieses Aufheben des Gegensatzes hat zwei Seiten.

Es muß dem Subject das Bewußtseyn werden, daß dieser Gegensatz nicht an sich ist, daß die Wahrheit, das Innere ist das Aufgehobenseyn dieses Gegensatzes. Sodann, weil er an sich, der Wahrheit nach aufgehoben ist, kann das Subject als solches in seinem Fürsichseyn erreichen, erlangen das Aufheben dieses Gegensatzes, den Frieden, die Versöhnung.

1. Daß der Gegensatz an sich aufgehoben ist, macht die Bedingung, Voraussetzung aus, die Möglichkeit, daß das Subject auch für sich ihn aufhebe. Insofern wird gesagt: das Subject gelange nicht aus sich, d. i. aus sich als diesem Subject, durch seine Thätigkeit, sein Verhalten zur Versöhnung: es ist nicht sein Verhalten als des Subjects, wodurch die Versöhnung zu Stande gebracht wird und zu Stande gebracht werden kann.

Dieß ist die Natur des Bedürfnisses, wenn die Frage ist, wodurch kann es befriedigt werden? Die Versöhnung kann nur dadurch seyn, daß für dasselbe wird das Aufgehobenseyn der Trennung, daß das, was sich zu fliehen scheint, dieser Gegensatz nichtig ist, daß die göttliche Wahrheit für dasselbe werde der aufgelöste Widerspruch, worin beide ihre Abstraction gegeneinander abgelegt haben.

Es erhebt sich daher auch hier noch einmal die obige Frage: kann das Subject diese Versöhnung nicht aus sich zu Stande bringen durch seine Thätigkeit, daß es durch seine Frömmigkeit, Andacht sein Inneres der göttlichen Idee angemessen mache, und dieß durch Handlungen ausdrücke? Und kann dieß ferner nicht das einzelne Subject, können es dann nicht wenigstens alle Menschen, die recht wollten das göttliche Gesetz in sich aufnehmen, so daß der Himmel auf Erden wäre, der Geist in seiner Gnade gegenwärtig lebte, Realität hätte? Die Frage ist, ob das Subject nicht aus sich als Subject dieß hervorbringen kann. Es ist eine gemeine Vorstellung, daß es dieß könne. Zu beachten ist hier, was wir genau vor uns haben müssen, daß von dem Subject die Rede ist, welches auf einem Extrem steht, für sich ist. Die Subjectivität hat die Bestimmung des Setzens, daß dieß durch mich sey. Dieß Setzen, Handeln ꝛc. geschieht durch mich, der Inhalt mag seyn, welcher er will, das Hervorbringen ist damit selbst eine einseitige Bestimmung und das Product ist nur ein Gesetztes, es bleibt als solches nur in abstracter Freiheit. Jene Frage heißt daher, ob es durch sein Setzen dieß nicht hervorbringen kann. Dieß Setzen muß wesentlich seyn eine Voraussetzung, so daß das Gesetzte auch an sich ist. Die Einheit der Subjectivität und Objectivität, diese göttliche Einheit muß als Voraussetzung seyn für mein Setzen, dann hat dieß erst einen Inhalt, der Inhalt ist Geist, Gehalt — sonst ist es subjectiv, formell, so erhält es erst wahrhaften, substantiellen Inhalt. Mit der

Bestimmung dieser Voraussetzung verliert es seine Einseitigkeit, mit der Bedeutung solcher Voraussetzung benimmt es sich diese Einseitigkeit, verliert sie dadurch. Kant und Fichte sagen, der Mensch kann nur säen, Gutes zu thun in der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung, er weiß nicht, ob es gedeihen, gelingen werde, er kann nur handeln mit der Voraussetzung, daß das Gute Gedeihen an und für sich habe, nicht nur ein Gesetztes sey, sondern seiner Natur nach objectiv. Die Voraussetzung ist wesentliche Bestimmung.

Die Harmonie dieses Widerspruchs muß also in der Weise vorgestellt werden, daß sie für das Subjekt eine Voraussetzung sey. Indem der Begriff die göttliche Einheit erkennt, so erkennt er, daß Gott an und für sich ist und damit die Einsicht, die Thätigkeit des Subjects nichts für sich ist, nur ist und Bestehen hat unter jener Voraussetzung. Dem Subject muß also erscheinen die Wahrheit als Voraussetzung und die Frage ist, wie, in welcher Gestalt die Wahrheit erscheinen könne auf diesem Standpunkt, auf dem wir uns befinden; er ist der unendliche Schmerz, diese reine Tiefe der Seele und für diesen Schmerz soll seyn die Auflösung des Widerspruchs. Diese ist nothwendig zunächst in der Weise der Voraussetzung, weil es dieß einseitige Extrem ist.

Des Subjects Verhalten ist also nur das Setzen, das Thun als nur die eine Seite, die andere ist die substantielle, zu Grunde liegende, welche die Möglichkeit enthält. Dieß ist, daß an sich dieser Gegensatz nicht vorhanden ist. Näher ist es, daß der Gegensatz ewig entsteht, ebenso sich ewig aufhebt, ebenso das ewige Versöhnen ist.

Daß dieses die Wahrheit ist, sahen wir in der ewigen göttlichen Idee, daß Gott dieß ist als lebendiger Geist: sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen und in diesem Anderen mit sich identisch zu bleiben, in diesem Anderen die Identität seiner mit sich selbst zu haben.

Das ist die Wahrheit; diese Wahrheit ist es, die die eine Seite dessen ausmachen muß, was dem Menschen zum Bewußtseyn kommen muß, die ansichseyende, substantielle Seite.

Näher kann es so ausgedrückt werden: daß der Gegensatz die Unangemessenheit überhaupt ist. Der Gegensatz, das Böse ist die Natürlichkeit des menschlichen Seyns und Wollens, die Unmittelbarkeit; das ist eben die Weise der Natürlichkeit, mit der Unmittelbarkeit ist eben die Endlichkeit gesetzt, und diese Endlichkeit oder Natürlichkeit ist unangemessen der Allgemeinheit Gottes, der in sich schlechthin freien, bei sich seyenden, unendlichen, ewigen Idee.

Diese Unangemessenheit ist der Ausgangspunkt, der das Bedürfniß ausmacht. Die nähere Bestimmung ist nicht, daß die Unangemessenheit von beiden Seiten verschwinde für das Bewußtseyn. Die Unangemessenheit ist; sie liegt in der Geistigkeit: der Geist ist das sich Unterscheiden, das Setzen von Unterschiedenen.

Wenn sie unterschieden sind, nach diesem Moment, daß sie Unterschiedene sind, sind sie nicht das Gleiche: sie sind verschieden, einander unangemessen. Die Unangemessenheit kann nicht verschwinden; wenn sie verschwände, so verschwände das Urtheil des Geistes, seine Lebendigkeit, so hörte er auf, Geist zu seyn.

2. Die weitere Bestimmung aber ist diese, daß dieser Unangemessenheit ungeachtet die Identität beider sey; daß das Andersseyn, die Endlichkeit, die Schwäche, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag thun könne jener Einheit, die das Substantielle der Versöhnung ist.

Auch dieses haben wir erkannt in der göttlichen Idee: denn der Sohn ist ein Anderes als der Vater, dieß Andersseyn ist Verschiedenheit, sonst ist es nicht Geist. Aber das Andere ist Gott, hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich: diesem, daß dieser Andere der Sohn Gottes, damit Gott ist, thut die

Beſtimmung des Andersſeyns keinen Eintrag; ebenſo auch nicht ihm in der menſchlichen Natur.

Dieſes Andersſeyn iſt das ewig ſich aufhebende, das ewig ſich ſetzende, ewig ſich aufhebende und dieſes ſich Setzen und Aufheben des Andersſeyns iſt die Liebe, der Geiſt. Das Böſe, die eine Seite iſt abſtract beſtimmt worden als nur das Andere, Endliche, Negative, und Gott als das Gute, Wahrhafte auf die andere Seite geſtellt. Aber dieß Andere, Negative enthält in ſich ſelbſt auch die Affirmation und das muß im endlichen Seyn zum Bewußtſeyn kommen, daß das Princip der Affirmation darin enthalten iſt, daß in dieſem Princip der Affirmation das Princip der Identität liegt mit der anderen Seite: ſo wie Gott nicht nur als das Wahre die abſtracte Identität mit ſich iſt, ſondern das Andere, die Negation, das ſich Andersſetzen ſeine eigene weſentliche Beſtimmung, die eigene Beſtimmung des Geiſtes iſt.

Die Möglichkeit der Verſöhnung iſt nur darin, daß gewußt wird die an ſich ſeyende Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur; das iſt die nothwendige Grundlage; ſo kann der Menſch ſich aufgenommen wiſſen in Gott, inſofern ihm Gott nicht ein Fremdes iſt, er ſich zu ihm nicht als äußerliches Accidenz verhält, ſondern wenn er nach ſeinem Weſen, nach ſeiner Freiheit und Subjectivität in Gott aufgenommen iſt; dieß iſt aber nur möglich, inſofern in Gott ſelbſt dieſe Subjectivität der menſchlichen Natur iſt.

Dieſes Anſichſeyn muß dem unendlichen Schmerz zum Bewußtſeyn kommen als die an ſich ſeyende Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, aber nur dem Anſichſeyn, der Subſtantialität nach, ſo, daß dieſe Endlichkeit, Schwäche, dieß Andersſeyn dieſer ſubſtantiellen Einheit beider keinen Eintrag thut. —

Die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, der Menſch in ſeiner Allgemeinheit iſt der Gedanke des Menſchen und die an und für ſeyende Idee des abſoluten Geiſtes.

An ſich iſt auch in dem Proceß, in welchem ſich das Andersſeyn aufhebt, dieſe Idee und die Objectivität Gottes real und zwar in allen Menſchen unmittelbar: aus dem Kelch des ganzen Geiſterreiches ſchäumt ihm die Unendlichkeit. Der Schmerz, den das Endliche in dieſer ſeiner Aufhebung empfindet, ſchmerzt nicht, da es ſich dadurch zum Moment in dem Proceß des Göttlichen erhebt.

„Sollte jene Qual uns quälen, da ſie unſre Luſt vermehrt?“

Aber hier, auf dieſem Standpunkte iſt es nicht um den Gedanken des Menſchen zu thun. Auch kann es nicht bei der Beſtimmung der Einzelnheit überhaupt bleiben, die ſelbſt wieder allgemein und im abſtracten Denken als ſolchen iſt.

3. Soll vielmehr das Bewußtſeyn von der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, von dieſer Beſtimmung des Menſchen als Menſchen überhaupt dem Menſchen gegeben werden, oder ſoll dieſe Erkenntniß ganz in das Bewußtſeyn ſeiner Endlichkeit eindringen als der Strahl des ewigen Lichtes, das ihm im Endlichen klar wird, ſo muß ſie an ihn kommen als Menſchen überhaupt d. h. ohne Bedingung einer beſondern Bildung, ſondern an ihn als unmittelbaren Menſchen, und für das unmittelbare Bewußtſeyn muß ſie allgemein ſeyn.

Das Bewußtſeyn der abſoluten Idee, die wir im Denken haben, ſoll alſo nicht für den Standpunkt philoſophiſcher Speculation, des ſpeculativen Denkens hervorgebracht werden, ſondern in der Form der Gewißheit für die Menſchen überhaupt; nicht daß ſie es denken, die Nothwendigkeit dieſer Idee einſehen und erkennen, ſondern darum iſt es zu thun, daß ſie ihnen gewiß wird, d. h. daß dieſe Idee, die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur zur Gewißheit komme, daß ſie für ſie die Form unmittelbarer ſinnlicher Anſchauung, äußerlichen Daſeyns erhalte, kurz, daß dieſe Idee als in der Welt geſehen und erfahren erſcheine. So muß ſich

dieſe Einheit in ganz zeitlicher, vollkommen gemeiner Erſcheinung der Wirklichkeit, in einem dieſen Menſchen für das Bewußtſeyn zeigen, in einem Dieſen, der zugleich gewußt werde als göttliche Idee, nicht nur als höheres Weſen überhaupt, ſondern als die höchſte, die abſolute Idee, als Gottesſohn.

Göttliche und menſchliche Natur in Einem iſt ein harter, ſchwerer Ausdruck; aber die Vorſtellung, die man damit verbindet, iſt zu vergeſſen; es iſt die geiſtige Weſenheit, an die dabei zu denken iſt; in der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur iſt alles verſchwunden, was zur äußern Particulariſation gehört, das Endliche iſt verſchwunden.

Es iſt das Subſtantielle der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, was dem Menſchen zum Bewußtſeyn kommt, ſo daß der Menſch ihm als Gott und Gott ihm als Menſch erſcheint. Dieſe ſubſtantielle Einheit iſt das Anſich des Menſchen; indem aber daſſelbe für den Menſchen iſt, iſt es jenſeits des unmittelbaren Bewußtſeyns, des gewöhnlichen Bewußtſeyns und Wiſſens; damit muß es drüben ſtehen für das ſubjective Bewußtſeyn, das ſich als gewöhnliches Bewußtſeyn verhält und als ſolches beſtimmt iſt.

Hierin liegt es, daß dieß als einzelner, ausſchließender Menſch erſcheinen müſſe für die Andern, nicht ſie alle Einzelne, ſondern Einer, von dem ſie ausgeſchloſſen ſind, aber nicht mehr als das Anſich, das drüben iſt, ſondern als die Einzelnheit auf dem Boden der Gewißheit.

Um dieſe Gewißheit und Anſchauung iſt es zu thun, nicht bloß um einen göttlichen Lehrer, ohnehin nicht bloß der Moral, aber auch nicht einmal bloß um einen Lehrer dieſer Idee, nicht um Vorſtellung und Ueberzeugung iſt es zu thun, ſondern um dieſe unmittelbare Gegenwart und Gewißheit des Göttlichen; denn die unmittelbare Gewißheit der Gegenwart iſt die unendliche Form und Weiſe, wie das „Iſt“ für das natürliche Bewußtſeyn iſt. Dieſes Iſt vertilgt alle Spur der

Vermittlung, es iſt die letzte Spitze, der letzte Lichtpunkt, der noch aufgetragen wird. Aller Vermittlung durch Gefühle, Vorſtellung, Gründe fehlt dieß Iſt und nur im philoſophiſchen Erkennen durch den Begriff, im Elemente der Allgemeinheit kehrt es wieder.

Das Göttliche iſt nicht zu faſſen nur als ein allgemeiner Gedanke, oder als ein Inneres, nur Anſichſeyendes, die Objectivirung des Göttlichen nicht nur eine ſolche, die in allen Menſchen iſt, zu faſſen, ſo iſt ſie dann nur als die Vielheit des Geiſtigen überhaupt gefaßt und die Entwicklung, die der abſolute Geiſt an ihm ſelbſt hat und die bis zur Form des Iſt, der Unmittelbarkeit fortzugehen hat, iſt darin nicht enthalten.

Der Eine der jüdiſchen Religion iſt im Gedanken, nicht in der Anſchauung, eben darum nicht zum Geiſt vollendet. Die Vollendung zum Geiſte heißt eben die Subjectivität, die ſich unendlich entäußert und aus dem abſoluten Gegenſatze, aus der äußerſten Spitze der Erſcheinung zu ſich zurückkehrt.

Das Princip der Individualität war zwar ſchon in dem griechiſchen Ideale vorhanden, aber hier mangelte eben jene an und für ſich allgemeine Unendlichkeit; das Allgemeine als Allgemeines geſetzt iſt nur in der Subjectivität des Bewußtſeyns da, nur dieſe iſt die unendliche Bewegung in ſich, in der alle Beſtimmtheit des Daſeyns aufgelöſt iſt und die zugleich im endlichſten Daſeyn iſt.

Dieß Individuum nun, welches für die andern die Erſcheinung der Idee iſt, iſt dieß Einzige, nicht Einige, denn an Einigen wird die Göttlichkeit zur Abſtraction. Einige ſind ein ſchlechter Ueberfluß der Reflexion, ein Ueberfluß, weil wider den Begriff der individuellen Subjectivität. Einmal iſt im Begriff Allemal und das Subject muß ſich ohne Wahl an Eine Subjectivität wenden. In der ewigen Idee iſt nur Ein

Sohn, ſo iſt es nur Einer, ausſchließend gegen die Andern, in dem die abſolute Idee erſcheint. Dieſe Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelnheit iſt der ſchönſte Punkt der chriſtlichen Religion und die abſolute Verklärung der Endlichkeit iſt in ihr zur Anſchauung gebracht.

Dieſe Beſtimmung, daß Gott Menſch wird, damit der endliche Geiſt das Bewußtſeyn Gottes im Endlichen ſelbſt habe, iſt das ſchwerſte Moment in der Religion. Nach einer gewöhnlichen Vorſtellung, die wir beſonders bei den Alten finden, iſt der Geiſt, die Seele, in dieſe Welt als in ein ihm Fremdartiges herabgeſtoßen: dieſes Inwohnen im Körper und die Vereinzelung zur Individualität ſey eine Erniedrigung des Geiſtes. Darin liegt die Beſtimmung der Unwahrheit der bloß materiellen Seite, der unmittelbaren Exiſtenz. Aber anderer Seits iſt die Beſtimmung der unmittelbaren Exiſtenz zugleich auch eine weſentliche, die letzte Zuſpitzung des Geiſtes in ſeiner Subjectivität. Der Menſch hat geiſtige Intereſſen und iſt geiſtig thätig, er kann ſich daran gehindert fühlen, indem er ſich in phyſiſcher Abhängigkeit fühlt, indem er für ſeine Nahrung ſorgen muß u. ſ. w., er fällt von ſeinen geiſtigen Intereſſen ab durch die Gebundenheit an die Natur. Das Moment der unmittelbaren Exiſtenz iſt aber im Geiſte ſelbſt enthalten. Es iſt die Beſtimmung des Geiſtes, zu dieſem Momente fortzugehen. Die Natürlichkeit iſt nicht bloß eine äußerliche Nothwendigkeit, ſondern der Geiſt als Subject in ſeiner unendlichen Beziehung auf ſich ſelbſt hat die Beſtimmung der Unmittelbarkeit an ihm. Inſofern nun dem Menſchen geoffenbart werden ſoll, was die Natur des Geiſtes iſt, die Natur Gottes in der ganzen Entwickelung der Idee offenbar werden ſoll, ſo muß darin dieſe Form auch vorkommen, und das iſt eben die Form der Endlichkeit. Das Göttliche muß in der Form der Unmittelbarkeit erſcheinen. Dieſe unmittelbare Gegenwart iſt nur Gegenwart des Geiſtigen in der geiſtigen

Geſtalt, welche die menſchliche iſt. Auf keine andere Weiſe iſt dieſe Erſcheinung wahrhaft, nicht etwa als Erſcheinung Gottes im feurigen Buſch u. dgl. m. Gott erſcheint als einzelne Perſon, an welche Unmittelbarkeit ſich alle phyſiſche Bedürftigkeit anknüpft. Im indiſchen Pantheismus kommen unzählig viele Incarnationen vor, da iſt die Subjectivität, das menſchliche Seyn nur accidentelle Form, in Gott ſie iſt nur Maske, die die Subſtanz annimmt und in zufälliger Weiſe wechſelt. Gott aber als Geiſt enthält das Moment der Subjectivität, der Einzigkeit an ihm; ſeine Erſcheinung kann daher auch nur eine einzige ſeyn, nur einmal vorkommen.

Chriſtus iſt in der Kirche der Gottmenſch genannt worden — dieſe ungeheure Zuſammenſetzung iſt es, die dem Verſtande ſchlechthin widerſpricht; aber die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur iſt dem Menſchen darin zum Bewußtſeyn, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Andersſeyn, oder wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur nicht unvereinbar ſey mit dieſer Einheit, wie in der ewigen Idee das Andersſeyn keinen Eintrag thue der Einheit, die Gott iſt.

Dieß iſt das Ungeheure, deſſen Nothwendigkeit wir geſehen haben. Es iſt damit geſetzt, daß die göttliche und menſchliche Natur nicht an ſich verſchieden iſt. Gott in menſchlicher Geſtalt. Die Wahrheit iſt, daß nur Eine Vernunft, Ein Geiſt iſt, daß der Geiſt als endlicher nicht wahrhafte Exiſtenz hat.

Die Weſentlichkeit der Geſtalt des Erſcheinens iſt explicirt. Weil es die Erſcheinung Gottes iſt, ſo iſt dieſe für die Gemeinde weſentlich. Erſcheinen iſt Seyn für Anderes, dieß Andere iſt die Gemeinde.

Dieſe hiſtoriſche Erſcheinung kann aber ſogleich auf zweierlei Weiſe betrachtet werden. Einmal als Menſch, ſeinem äußerlichen Zuſtand nach, wie er der irreligiöſen Be-

trachtung als gewöhnlicher Menſch erſcheint. Und dann nach der Betrachtung im Geiſte und mit dem Geiſte, der zu ſeiner Wahrheit dringt, darum weil er dieſe unendliche Entzweiung, dieſen Schmerz in ſich hat, die Wahrheit will, das Bedürfniß der Wahrheit und die Gewißheit der Wahrheit haben will und ſoll. Dieß iſt die wahrhafte Betrachtung in der Religion. Dieſe zwei Seiten ſind hier zu unterſcheiden, die unmittelbare Betrachtung und die durch den Glauben.

Durch den Glauben wird dieſes Individuum als von göttlicher Natur gewußt, wodurch das Jenſeits Gottes aufgehoben werde. Wenn man Chriſtus betrachtet wie Sokrates, ſo betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menſchen, wie die Muhamedaner Chriſtus betrachten als Geſandten Gottes, wie alle großen Menſchen Geſandte, Boten Gottes in allgemeinem Sinne ſind. Wenn man von Chriſtus nicht mehr ſagt, als daß er Lehrer der Menſchheit, Märtyrer der Wahrheit iſt, ſo ſteht man nicht auf dem chriſtlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion.

Die eine Seite iſt dieſe menſchliche Seite, dieſe Erſcheinung als des lebenden Menſchen. Ein unmittelbarer Menſch iſt in aller äußerlichen Zufälligkeit, in allen zeitlichen Verhältniſſen, Bedingungen: er wird geboren, hat die Bedürfniſſe aller andern Menſchen als Menſch, allein daß er nicht eingeht in das Verderben, die Leidenſchaften, die beſonderen Neigungen derſelben, in die beſonderen Intereſſen der Weltlichkeit, bei denen auch Rechtſchaffenheit und Lehre Statt finden kann, ſondern daß er nur der Wahrheit, der Verkündigung der Wahrheit lebt, ſeine Wirkſamkeit nur iſt, das höhere Bewußtſeyn der Menſchen auszufüllen.

Auf dieſe menſchliche Seite gehört alſo zunächſt die Lehre Chriſti. Die Frage iſt, wie kann dieſe Lehre ſeyn, wie iſt ſie beſchaffen? Die erſte Lehre kann nicht beſchaffen ſeyn, wie nachher die Lehre in der Kirche iſt — ſie muß Eigenthümlichkeiten

haben, die in der Kirche nothwendiger Weiſe zum Theil eine andere Beſtimmung erhalten, zum Theil auf der Seite bleiben. Chriſtus Lehre kann als dieſe unmittelbare nicht chriſtliche Dogmatik, nicht Lehre der Kirche ſeyn. Wenn die Gemeinde etablirt iſt, das Reich Gottes ſeine Wirklichkeit, ſein Daſeyn erlangt hat, ſo kann dieſe Lehre nicht mehr dieſelbe Beſtimmung haben, wie zuvor.

Der Hauptinhalt dieſer Lehre kann nur allgemein, abſtract ſeyn. Wenn ein Neues, eine neue Welt, eine neue Religion, ein neuer Begriff von Gott in der vorſtellenden Welt gegeben werden ſoll, iſt das erſte der allgemeine Boden, das zweite das Beſondere, Beſtimmte, Concrete. Die vorſtellende Welt, inſofern ſie denkt, denkt nur abſtract, denkt nur das Allgemeine; es iſt nur dem begreifenden Geiſte vorbehalten, aus dem Allgemeinen das Beſondere zu erkennen, dieß Beſondere durch ſich ſelbſt aus dem Begriff hervorgehen zu laſſen; für die vorſtellende Welt iſt der Boden des allgemeinen Gedankens und die Beſonderung und Entwicklung getrennt. Dieſer allgemeine Boden kann alſo durch die Lehre für den wahrhaften Begriff Gottes hervorgebracht werden.

Indem es um ein neues Bewußtſeyn der Menſchen, eine neue Religion zu thun iſt, ſo iſt es das Bewußtſeyn der abſoluten Verſöhnung; damit iſt bedingt eine neue Welt, eine neue Religion, eine neue Wirklichkeit, ein anderer Weltzuſtand: denn das äußerliche Daſeyn, die Exiſtenz, hat zu ihrem Subſtantiellen die Religion.

Dieß iſt die negative, polemiſche Seite gegen das Beſtehen in dieſer Aeußerlichkeit in dem Bewußtſeyn und Glauben der Menſchen. Die neue Religion ſpricht ſich aus als ein neues Bewußtſeyn — Bewußtſeyn der Verſöhnung des Menſchen mit Gott; dieſe Verſöhnung als Zuſtand ausgeſprochen iſt das Reich Gottes, das Ewige als die Heimath für den Geiſt, eine Wirklichkeit, in der Gott herrſcht; die Gei-

ſter, Herzen, ſie ſind verſöhnt mit ihm, ſo iſt es Gott, der zur Herrſchaft gekommen iſt. Dieß iſt inſofern der allgemeine Boden.

Dieſes Reich Gottes, die neue Religion hat alſo an ſich die Beſtimmung der Negation gegen das Vorhandene, das iſt die revolutionäre Seite der Lehre, die alles Beſtehende theils auf die Seite wirft, theils vernichtet, umſtößt. Alle irdiſchen, weltlichen Dinge fallen weg ohne Werth und werden ſo ausgeſprochen. Das Vorhergehende verändert ſich, das vorige Verhältniß, der Zuſtand der Religion, der Welt kann nicht bleiben, wie vorher; es iſt darum zu thun, den Menſchen, dem das Bewußtſeyn der Verſöhnung werden ſoll, daraus herauszuziehen, zu verlangen dieſe Abſtraction von der vorhandenen Wirklichkeit.

Dieſe neue Religion iſt ſelbſt noch concentrirt, nicht als Gemeinde vorhanden, ſondern in dieſer Energie, welche das einige Intereſſe des Menſchen ausmacht, der zu kämpfen, zu ringen hat, ſich dieß zu erhalten, weil es noch nicht in Uebereinſtimmung iſt mit dem Weltzuſtand, noch nicht im Zuſammenhang mit dem Weltbewußtſeyn.

Das erſte Auftreten enthält alſo die polemiſche Seite, die Forderung, ſich von den endlichen Dingen zu entfernen: es iſt gefordert eine Erhebung zu einer unendlichen Energie, in der das Allgemeine fordert für ſich feſtgehalten zu ſeyn, und der alle andern Bande gleichgültig zu werden haben, was ſonſt ſittlich, recht iſt, alle anderen Bande auf die Seite zu ſetzen ſind.

„Wer iſt meine Mutter und mein Bruder? ꝛc.“ Laß die Todten ihre Todten begraben ꝛc.“ „Wer ſeine Hand legt an den Pflug und ſieht zurück, iſt nicht geſchickt zum Reich Gottes.“ „Ich bin gekommen, das Schwerdt zu bringen ꝛc.“

Wir ſehen hierin das Polemiſche ausgeſprochen gegen die ſittlichen Verhältniſſe. „Sorge nicht für den andern Tag,“ „gieb deine Güter den Armen.“

Alle dieſe Verhältniſſe, die ſich auf Eigenthum beziehen,

verſchwinden; indeſſen heben ſie ſich wieder in ſich ſelbſt auf; wenn Alles den Armen gegeben wird, ſo ſind keine Armen. Das Alles ſind Lehren, Beſtimmungen, die dem erſten Auftreten angehören, wo die neue Religion nur das einzige Intereſſe ausmacht, was der Menſch noch zu verlieren ſich in Gefahr glauben muß und wo ſie ſich als Lehre an Menſchen richtet, mit denen die Welt fertig iſt und die mit der Welt fertig ſind. Die eine Seite iſt dieſe Entſagung; dieſes Aufgeben, dieſe Zurückſetzung alles weſentlichen Intereſſes und der ſittlichen Bande iſt im concentrirten Erſcheinen der Wahrheit eine weſentliche Beſtimmung, die in der Folge, wenn die Wahrheit ſichere Exiſtenz hat, von ihrer Wichtigkeit verliert. Ja, wenn dieſer Anfang des Leidens ſich nach außen nur duldend, ergebend, den Hals darreichend verhält, ſo wird ſich ſeine innere Energie mit der Zeit, wenn er erſtarkt iſt, zu eben ſo heftiger Gewaltthätigkeit nach außen richten.

Das Weitere im Affirmativen iſt die Verkündigung des Reiches Gottes: in dieſes, als das Reich der Liebe zu Gott hat ſich der Menſch zu verſetzen, ſo, daß er ſich unmittelbar in dieſe Wahrheit werfe. Dieſes iſt mit der reinſten, ungeheuerſten Parrheſie ausgeſprochen, z. B. der Anfang der ſogenannten Bergpredigt: Selig ſind, die reines Herzens ſind: denn ſo werden ſie Gott ſchauen. Solche Worte ſind vom Größeſten, was je ausgeſprochen iſt, ſie ſind ein letzter Mittelpunkt, der allen Aberglauben, alle Unfreiheit des Menſchen aufhebt. Es iſt unendlich wichtig, daß dem Volk durch die Lutheriſche Bibelüberſetzung ein Volksbuch in die Hand gegeben iſt, worin ſich das Gemüth, der Geiſt auf die höchſte, unendliche Weiſe zurechtfinden kann; in katholiſchen Ländern iſt darin ein großer Mangel. Dort iſt die Bibel das Rettungsmittel gegen alle Knechtſchaft des Geiſtes.

Für dieſe Erhebung und damit dieſe im Menſchen hervorkomme, iſt von keiner Vermittelung geſprochen, ſondern dieß

unmittelbare Seyn, dieß unmittelbare sich Versetzen in die Wahrheit, in das Reich Gottes ist damit ausgesprochen. Die intellectuelle, geistige Welt, das Reich Gottes ist es, der der Mensch angehören soll, und die Gesinnung allein ist es, die einen Werth giebt, aber nicht die abstracte Gesinnung, nicht diese oder jene Meinung, sondern die absolute Gesinnung, die im Reiche Gottes ihre Basis hat. Der unendliche Werth der Innerlichkeit ist damit zuerst aufgetreten.

In der Sprache der Begeisterung, in solchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben und sie wie Hermes der Psychagoge aus dem Leibe herausziehen und aus dem Zeitlichen in die ewige Heimath hinüberführen, ist dieß vorgetragen. „Trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit!"

In dieser Erhebung und völligen Abstraction von Allem, was der Welt als Großes gilt, ist allenthalben die Wehmuth über die Versunkenheit seines Volkes und der Menschen überhaupt enthalten. Jesus trat auf, als das jüdische Volk durch die Gefahr, die sein Gottesdienst bisher gelitten hatte und noch litt, hartnäckiger darein versenkt war und zugleich an der Realität verzweifeln mußte, da es mit einer Allgemeinheit der Menschheit in Berührung gekommen war, die es nicht mehr abläugnen konnte und die doch selbst noch völlig geistlos war — kurz er trat auf in der Rathlosigkeit des gemeinen Volkes: „ich preise dich Vater, und Herr des Himmels und der Erden, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbaret."

Dieses Substantielle nun, dieser allgemeine göttliche Himmel des Innern in bestimmterer Reflexion führt auf moralische Gebote, die die Anwendung jenes Allgemeinen auf besondere Verhältnisse und Situationen sind. Diese Gebote enthalten aber theils selbst nur beschränkte Sphären, theils sind sie für diese Stufe, in der es um die absolute Wahrheit

zu thun ist, nichts Ausgezeichnetes oder sie sind auch schon in andern Religionen und in der jüdischen enthalten. Zusammengefaßt sind diese Gebote in ihrem Mittelpunkte, dem Gebote der Liebe, die nicht das Recht, sondern die Wohlfahrt des Andern zum Zwecke hat, also das Verhältniß zu seiner Besonderheit ist. „Liebe deinen Nächsten als dich selbst." Im abstracten ausgedehnteren Sinn des Umfanges als Menschenliebe überhaupt gefaßt will dieß Gebot der Liebe zu allen Menschen. So aber ist ein Abstractum daraus gemacht. Die Menschen, die man lieben kann und gegen die die Liebe wirklich ist, sind einige Besondere: das Herz, das die ganze Menschheit in sich einschließen will, ist ein leeres Aufspreizen zur bloßen Vorstellung, zum Gegentheil der wirklichen Liebe.

Die Liebe im Sinn Christi ist zunächst die moralische Liebe zum Nächsten im besonderen Verhältnisse, in dem man zu ihm steht; vor allem aber soll sie seyn das Verhältniß seiner Jünger und Nachfolger, ihr Band, in dem sie Eins sind. Und hier ist sie nicht so zu verstehen, daß jeder seine besonderen Geschäfte, Interessen und Lebensverhältnisse haben und nebenbei noch lieben soll, sondern im aussondernden, abstrahirendem Sinne soll sie ihr Mittelpunkt, in dem sie leben, ihr Geschäft seyn. Sie sollen einander lieben, sonst nichts, und somit nicht irgend einen Zweck der Besonderheit haben, Familien-Zwecke, politische Zwecke, oder um dieser besondern Zwecke willen lieben. Liebe ist vielmehr die abstracte Persönlichkeit und die Identität derselben in Einem Bewußtseyn, wo keine Möglichkeit für besondere Zwecke übrig bleibt. Es ist hier also kein anderer objectiver Zweck als diese Liebe. Diese unabhängige und zum Mittelpunkt gemachte Liebe wird dann endlich die höhere göttliche Liebe selbst.

Zunächst ist aber auch noch diese Liebe als solche, die noch keinen objectiven Zweck hat, polemisch gegen das Bestehende, besonders gegen das jüdische Bestehende gerichtet. Alle die vom

Gesetz gebotenen Handlungen, worin die Menschen sonst ihren Werth setzen ohne die Liebe, werden für todtes Thun erklärt und Christus heilt selbst am Sabbath.

In diese Lehren tritt nun auch dieß Moment, diese Bestimmtheit: indem dieß so unmittelbar ausgesprochen ist: „Trachtet nach dem Reiche Gottes," werft euch in die Wahrheit, dieß so unmittelbar gefordert ist, so tritt dieß gleichsam als subjectiv ausgesprochen hervor, und insofern kommt die Person in Betracht.

Nach dieser Beziehung spricht Christus nicht als Lehrer nur, der aus seiner subjectiven Einsicht vorträgt, der das Bewußtseyn hat seines Producirens, seiner Thätigkeit, sondern als Prophet: er ist es, der, wie diese Forderung unmittelbar ist, unmittelbar aus Gott dieses spricht und aus welchem Gott dieses spricht.

Dieses Leben des Geistes in der Wahrheit zu haben, daß ohne Vermittelung es ist, spricht sich so prophetisch aus, daß Gott es ist, der dieß sagt. Es ist um die absolute, göttliche, an und für sich seyende Wahrheit zu thun; dieses Aussprechen und Wollen der an und für sich seyenden Wahrheit und die Bethätigung dieses Aussprechens wird als Thun Gottes ausgesprochen, es ist das Bewußtseyn der reellen Einheit des göttlichen Willens, seiner Uebereinstimmung damit. In dieser Erhebung seines Geistes und in der Gewißheit seiner Identität mit Gott sagt Christus: Weib, dir sind deine Sünden vergeben. Da redet aus ihm diese ungeheure Majestät, die Alles ungeschehen machen kann und es ausspricht, daß dieß geschehn.

Bei der Form dieses Aussprechens ist aber der Hauptaccent darauf gelegt, daß der, welcher dieß sagt, zugleich der Mensch wesentlich ist, der Menschensohn es ist, der es ausspricht, in dem dieses Aussprechen, diese Bethätigung des an und für sich Seyenden, dieß Wirken Gottes wesentlich ist als in einem Menschen, nicht als etwas Uebermenschliches, als Etwas, das in

Gestalt einer äußern Offenbarung kommt; daß diese göttliche Gegenwart wesentlich identisch ist mit dem Menschlichen.

Christus nennt sich Gottessohn und Menschensohn: dieses ist eigentlich zu nehmen. Die Araber bezeichnen sich gegenseitig als Sohn eines gewissen Stammes; Christus gehört dem menschlichen Geschlecht an; dieses ist sein Stamm. Christus ist auch der Sohn Gottes: den wahren Sinn dieses Ausdrucks, die Wahrheit der Idee, was Christus für seine Gemeinde gewesen, und die höhere Idee der Wahrheit, die in ihm in seiner Gemeinde gewesen, kann man auch wegexegesiren, sagen: alle Menschenkinder seyen Kinder Gottes oder sollen sich selbst zu Kindern Gottes machen u. dergl.

Da die Lehre Christi aber für sich allein nur die Vorstellung, das innere Gefühl und Gemüth betrifft, so wird sie ergänzt durch die Darstellung der göttlichen Idee an seinem Leben und Schicksal. Jenes Reich Gottes als Inhalt der Lehre ist erst die noch vorgestellte, allgemeine Idee, durch dieß Individuum tritt es aber in die Wirklichkeit hinein, so daß die, welche zu jenem Reich gelangen sollen, es nur durch jenes Eine Individuum können.

Das Erste ist zunächst die abstracte Angemessenheit vom Thun, Handeln und Leiden dieses Lehrers zu seiner Lehre selbst, daß sein Leben ihr gänzlich gewidmet sey, daß er den Tod nicht gescheut und durch den Tod seinen Glauben besiegelt habe. Daß nämlich Christus Märtyrer der Wahrheit geworden, ist in nahem Zusammenhang mit solchem Auftreten. Indem die Stiftung des Reiches Gottes mit dem vorhandenen Staat, der auf eine andere Weise und Bestimmtheit der Religion gegründet ist, durchaus in geradem Widerspruch ist, so ist das Schicksal, menschlich ausgedrückt, Märtyrer der Wahrheit zu seyn, im Zusammenhange mit jenem Auftreten.

Dieß sind die Hauptmomente der menschlichen Erscheinung

Christi. Dieser Lehrer hat Freunde um sich versammelt. Christus, insofern seine Lehren revolutionär waren, ist angeklagt und hingerichtet worden; er hat so die Wahrheit der Lehre mit dem Tode versiegelt. — So weit geht auch der Unglaube in dieser Geschichte mit: sie ist ganz der des Sokrates ähnlich, nur auf einem anderen Boden. Auch Sokrates hat die Innerlichkeit zum Bewußtseyn gebracht, sein δαιμόνιον ist nichts Anderes, auch er hat gelehrt, der Mensch müsse nicht bei der gewöhnlichen Autorität stehen bleiben, sondern sich selbst die Ueberzeugung davon verschaffen und nach seiner Ueberzeugung handeln. Dieß sind ähnliche Individualitäten und ähnliche Schicksale. Die Innerlichkeit des Sokrates ist dem religiösen Glauben seines Volkes zuwider gewesen, so wie der Staatsverfassung desselben, und er ist darum hingerichtet worden, auch er ist für die Wahrheit gestorben.

Christus lebte nur in einem andern Volke und seine Lehre hat insofern eine andere Farbe; aber das Himmelreich und die Reinigkeit des Herzens enthält doch eine unendlich größere Tiefe als die Innerlichkeit des Sokrates. — Dieß ist die äußerliche Geschichte Christi, die auch für den Unglauben ist, wie die Geschichte des Sokrates für uns.

Mit dem Tode Christi beginnt aber die Umkehrung des Bewußtseyns. Der Tod Christi ist der Mittelpunkt, um den es sich dreht, in seiner Auffassung liegt der Unterschied äußerlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geiste. Nach jener Vergleichung ist Christus Mensch wie Sokrates, ein Lehrer, der in seinem Leben tugendhaft gelebt und das in dem Menschen zum Bewußtseyn gebracht hat, was das Wahrhafte überhaupt sey, was die Grundlage für das Bewußtseyn des Menschen ausmachen müsse. Die höhere Betrachtung ist aber die, daß in Christus die göttliche Natur geoffenbart worden sey. Dieses Bewußtseyn reflectirt sich

auf die angeführten Ausſprüche, daß der Sohn den Vater kenne u. ſ. w. — Ausſprüche, die zunächſt für ſich eine gewiſſe Allgemeinheit haben, und welche die Exegeſe in das Feld allgemeiner Betrachtung herüberziehen kann, die aber der Glaube durch die Auslegung des Todes Chriſti in ihrer Wahrheit auffaßt; denn der Glaube iſt weſentlich das Bewußtſeyn der abſoluten Wahrheit, deſſen, was Gott an und für ſich iſt: was aber Gott an und für ſich iſt, das haben wir geſehen, er iſt dieſer Lebensverlauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine ſich ſich ſelbſt gegenüberſtellt, und darin identiſch mit ſich iſt. Gott iſt in dieſem Elemente der Ewigkeit das Sichzuſammenſchließen mit ſich, dieſer Schluß ſeiner mit ſich. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtſeyn, daß in Chriſto dieſe an und für ſich ſeyende Wahrheit in ihrem Verlauf angeſchaut werde und daß durch ihn erſt dieſe Wahrheit geoffenbart worden ſey.

Dieſe Betrachtung iſt erſt das Religiöſe als ſolches, wo das Göttliche ſelbſt weſentliches Moment iſt. In den Freunden, Bekannten, die gelehrt worden ſind, iſt dieſe Ahnung, Vorſtellung, dieß Wollen eines neuen Reichs, „eines neuen Himmels und einer neuen Erde," einer neuen Welt vorhanden, dieſe Hoffnung, dieſe Gewißheit hat die Wirklichkeit ihrer Herzen durchſchnitten, in die Wirklichkeit ihrer Herzen ſich eingeſenkt.

Nun aber das Leiden, der Tod Chriſti hat das menſchliche Verhältniß Chriſti aufgehoben und an dieſem Tode eben iſt es, daß ſich der Uebergang macht in das Religiöſe; da kommt es an auf den Sinn, die Art der Auffaſſung dieſes Todes. Einer Seits iſt es der natürliche Tod, durch Ungerechtigkeit, Haß und Gewaltſamkeit bewirkt; aber es iſt ſchon feſt in den Herzen, Gemüthern, daß es ſich nicht handelt um Moralität überhaupt, um Denken und Wollen des Subjects in ſich und aus ſich, ſondern das Intereſſe iſt ein unendliches Verhältniß zu Gott, zum gegenwärtigen Gott, die Gewißheit des Reiches

Gottes, eine Befriedigung nicht in der Moralität, noch auch Sittlichkeit, oder in dem Gewiſſen, ſondern eine Befriedigung, außerhalb welcher nichts Höheres iſt, *abſolutes Verhältniß zu Gott ſelbſt*.

Alle anderen Weiſen der Befriedigung enthalten, daß ſie nach irgend einer Beſtimmung untergeordneter Art ſind, ſo, daß das Verhältniß zu Gott als ein Drüben, als ein Fernes, ja gar nicht Vorhandenes liegen bleibt. Die Grundbeſtimmung in dieſem Reich Gottes iſt die Gegenwart Gottes, ſo, daß den Mitgliedern dieſes Reichs nicht nur empfohlen wird Liebe zu Menſchen, ſondern das Bewußtſeyn, daß *Gott die Liebe* iſt.

Darin iſt eben geſagt, daß Gott *präſent* iſt, daß dieß als eigenes Gefühl, *Selbſtgefühl* ſeyn muß. Das Reich Gottes, die Gegenwart Gottes iſt dieſe Beſtimmung. Zu dieſer gehört die Gewißheit der Gegenwärtigkeit Gottes. Indem es ein Bedürfniß, Gefühl iſt einer Seits, muß das Subject ſich andrer Seits auch davon *unterſcheiden*, muß es auch von ſich unterſcheiden dieſe Gegenwart Gottes, aber ſo, daß dieſe Gegenwart Gottes gewiß iſt, und dieſe *Gewißheit* kann hier nur vorhanden ſeyn in der Weiſe *ſinnlicher Erſcheinung*.

Die ewige Idee ſelbſt iſt dieß, die Beſtimmung der Subjectivität als *wirklicher* vom bloßen Gedanken unterſchiedener unmittelbar erſcheinen zu laſſen. Andererſeits iſt es der aus dem Schmerz der Welt erzeugte und auf dem Zeugniß des Geiſtes beruhende Glaube, der ſich dann das Leben Chriſti explicirt. Die Lehre, die Wunder deſſelben ſind in dieſem Zeugniſſe des Glaubens aufgefaßt und verſtanden. Die Geſchichte Chriſti iſt auch von ſolchen erzählt, über die der Geiſt ſchon ausgegoſſen war. Die Wunder ſind in dieſem Geiſte aufgefaßt und erzählt und der Tod Chriſti iſt von demſelben wahrhaft ſo verſtanden worden, daß in Chriſtus Gott geoffenbaret ſey und die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur. Der Tod iſt dann der *Prüfſtein*, ſo zu ſagen, an dem ſich der

Glaube bewährt, indem hier wesentlich sein Verstehen der Erscheinung Christi sich darthut. Der Tod hat nun zunächst diesen Sinn, daß Christus der Gottmensch gewesen ist, der Gott, der zugleich die menschliche Natur hatte, ja bis zum Tode. Es ist das Loos der menschlichen Endlichkeit, zu sterben; der Tod ist so der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit: und zwar ist Christus gestorben den gesteigerten Tod des Missethäters; nicht nur den natürlichen Tod, sondern sogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze: die Menschlichkeit ist an ihm bis auf den äußersten Punkt erschienen.

An diesem Tode ist zunächst eine besondere Bestimmung hervorzuheben, nämlich seine polemische Seite nach außen. Es ist darin nicht nur das Dahingeben des natürlichen Willens zur Anschauung gebracht, sondern alle Eigenthümlichkeit, alle Interessen und Zwecke, worauf der natürliche Wille sich richten kann, alle Größe und alles Geltende der Welt ist damit ins Grab des Geistes versenkt. Dieß ist das revolutionäre Element, durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist. Aber im Aufgeben des natürlichen Willens ist zugleich dieß Endliche, das Andersseyn verklärt. Das Andersseyn hat nämlich außer der unmittelbaren Natürlichkeit noch einen weiteren Umfang und weitere Bestimmung. Zum Daseyn des Subjects gehört wesentlich, daß es auch für Andere sey; das Subject ist nicht nur für sich, sondern ist auch in der Vorstellung der Andern und ist, gilt und ist objectiv, soviel als es sich bei andern geltend zu machen weiß und gilt. Sein Gelten ist die Vorstellung der Andern und beruht auf der Vergleichung mit dem, was sie achten und was ihnen als das Ansich gilt. Indem nun der Tod außerdem, daß er der natürliche Tod ist, auch noch der Tod des Missethäters, der entehrendste Tod am Kreuze ist, so ist darin nicht nur das Natürliche, sondern auch die bürgerliche Entehrung, die weltliche Schande, das Kreuz ist

verklärt, das in der Vorstellung Niedrigste, das was der Staat zum Entehrenden bestimmt hat, ist zum Höchsten verkehrt. Der Tod ist natürlich, jeder Mensch muß sterben. Aber indem die Entehrung zur höchsten Ehre gemacht ist, so sind alle Bande des menschlichen Zusammenlebens in ihrem Grunde angegriffen, erschüttert und aufgelöst. Wenn das Kreuz zum Panier erhoben ist und zwar zum Panier, dessen positiver Inhalt zugleich das Reich Gottes ist, so ist die innere Gesinnung in ihrem tiefsten Grunde dem bürgerlichen und Staats-Leben entzogen und die substantielle Grundlage desselben hinwegenommen, so daß das ganze Gebäude keine Wirklichkeit mehr, sondern eine leere Erscheinung ist, die bald krachend zusammenstürzen und, daß sie nicht mehr an sich ist, auch im Daseyn manifestiren muß. Ihrerseits entehrte die kaiserliche Gewalt Alles, was Achtung und Würde unter den Menschen hat. Das Leben eines jeden Individuum stand in der Willkühr des Kaisers, die von Nichts innerlich oder äußerlich beschränkt war. Aber außer dem Leben wurden alle Tugend, Würde, Alter, Stand, Geschlecht, Alles wurde durch und durch entehrt. Der Sclave des Kaisers war nach ihm die höchste Macht oder hatte noch mehr Macht als er selbst, der Senat schändete sich eben so als er vom Kaiser geschändet wurde. So wurde die Majestät der Weltherrschaft, wie alle Tugend, Recht, Ehrwürdigkeit von Instituten und Verhältnissen, die Majestät von Allem, was für die Welt gilt, in den Koth gezogen. So machte der weltliche Regent der Erde seinerseits das Höchste zum Verachtetsten und verkehrte von Grund aus die Gesinnung, so daß im Innern der neuen Religion, die ihrerseits das Verachtetste zum Höchsten, zum Panier erhob, nichts mehr entgegenzusetzen war. Alles Feste, Sittliche, in der Meinung Geltende und Gewalthabende war zerstört und es blieb dem Bestehenden, gegen das sich die neue Religion richtete, nur die ganz äußerliche kalte

Glaube bewährt, indem hier wesentlich sein Verstehen der Erscheinung Christi sich darthut. Der Tod hat nun zunächst diesen Sinn, daß Christus der Gottmensch gewesen ist, der Gott, der zugleich die menschliche Natur hatte, ja bis zum Tode. Es ist das Loos der menschlichen Endlichkeit, zu sterben; der Tod ist so der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit: und zwar ist Christus gestorben den gesteigerten Tod des Missethäters; nicht nur den natürlichen Tod, sondern sogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze: die Menschlichkeit ist an ihm bis auf den äußersten Punkt erschienen.

An diesem Tode ist zunächst eine besondere Bestimmung hervorzuheben, nämlich seine polemische Seite nach außen. Es ist darin nicht nur das Dahingeben des natürlichen Willens zur Anschauung gebracht, sondern alle Eigenthümlichkeit, alle Interessen und Zwecke, worauf der natürliche Wille sich richten kann, alle Größe und alles Geltende der Welt ist damit ins Grab des Geistes versenkt. Dieß ist das revolutionäre Element, durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist. Aber im Aufgeben des natürlichen Willens ist zugleich dieß Endliche, das Andersseyn verklärt. Das Andersseyn hat nämlich außer der unmittelbaren Natürlichkeit noch einen weiteren Umfang und weitere Bestimmung. Zum Daseyn des Subjects gehört wesentlich, daß es auch für Andere sey; das Subject ist nicht nur für sich, sondern ist auch in der Vorstellung der Andern und ist, gilt und ist objectiv, soviel als es sich bei andern geltend zu machen weiß und gilt. Sein Gelten ist die Vorstellung der Andern und beruht auf der Vergleichung mit dem, was sie achten und was ihnen als das Ansich gilt. Indem nun der Tod außerdem, daß er der natürliche Tod ist, auch noch der Tod des Missethäters, der entehrendste Tod am Kreuze ist, so ist darin nicht nur das Natürliche, sondern auch die bürgerliche Entehrung, die weltliche Schande, das Kreuz ist

verklärt, das in der Vorstellung Niedrigste, das was der Staat zum Entehrenden bestimmt hat, ist zum Höchsten verkehrt. Der Tod ist natürlich, jeder Mensch muß sterben. Aber indem die Entehrung zur höchsten Ehre gemacht ist, so sind alle Bande des menschlichen Zusammenlebens in ihrem Grunde angegriffen, erschüttert und aufgelöst. Wenn das Kreuz zum Panier erhoben ist und zwar zum Panier, dessen positiver Inhalt zugleich das Reich Gottes ist, so ist die innere Gesinnung in ihrem tiefsten Grunde dem bürgerlichen und Staats-Leben entzogen und die substantielle Grundlage desselben hinwegenommen, so daß das ganze Gebäude keine Wirklichkeit mehr, sondern eine leere Erscheinung ist, die bald krachend zusammenstürzen und, daß sie nicht mehr an sich ist, auch im Daseyn manifestiren muß. Ihrerseits entehrte die kaiserliche Gewalt Alles, was Achtung und Würde unter den Menschen hat. Das Leben eines jeden Individuum stand in der Willkühr des Kaisers, die von Nichts innerlich oder äußerlich beschränkt war. Aber außer dem Leben wurden alle Tugend, Würde, Alter, Stand, Geschlecht, Alles wurde durch und durch entehrt. Der Sclave des Kaisers war nach ihm die höchste Macht oder hatte noch mehr Macht als er selbst, der Senat schändete sich eben so als er vom Kaiser geschändet wurde. So wurde die Majestät der Weltherrschaft, wie alle Tugend, Recht, Ehrwürdigkeit von Instituten und Verhältnissen, die Majestät von Allem, was für die Welt gilt, in den Koth gezogen. So machte der weltliche Regent der Erde seinerseits das Höchste zum Verachtetsten und verkehrte von Grund aus die Gesinnung, so daß im Innern der neuen Religion, die ihrerseits das Verachtetste zum Höchsten, zum Panier erhob, nichts mehr entgegenzusetzen war. Alles Feste, Sittliche, in der Meinung Geltende und Gewalthabende war zerstört und es blieb dem Bestehenden, gegen das sich die neue Religion richtete, nur die ganz äußerliche kalte

Gewalt, der Tod, übrig, den das entwürdigte Leben, das sich im Innern unendlich fühlte, nun freilich nicht mehr scheute.

Es tritt nun aber auch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist todt — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. — Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Proceß und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegentheil.*) — Die Auferstehung gehört ebenso wesentlich dem Glauben an: Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen; dieß ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben

*) Es ist dieß die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi. Wie Alles Bisherige in der Weise der Wirklichkeit für das unmittelbare Bewußtseyn zur Erscheinung gekommen, so auch diese Erhebung. „Du lässest Deinen Gerechten im Grabe nicht, Du lässest Deinen Heiligen nicht verwesen." Für die Anschauung ist eben so vorhanden dieser Tod des Todes, die Ueberwindung des Grabes, der Triumph über das Negative und diese Erhöhung in den Himmel. Die Ueberwindung des Negativen ist aber nicht ein Ausziehen der menschlichen Natur, sondern ihre höchste Bewährung selbst im Tode und in der höchsten Liebe. Der Geist ist nur Geist als dieß Negative des Negativen, welches also das Negative selbst in sich enthält. Wenn daher der Menschensohn zur Rechten des Vaters sitzt, so ist in dieser Erhöhung der menschlichen Natur die Ehre derselben und ihre Identität mit der göttlichen aufs höchste vor das geistige Auge getreten.

Aus dem eigenhändig von Hegel geschriebenen Hefte v. J. 1821.

ist diese Erscheinung. Auf die Auferstehung folgt die Verklärung Christi und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes schließt diese Geschichte, welche in diesem Bewußtseyn die Explication der göttlichen Natur selbst ist. Wenn wir in der ersten Sphäre Gott im reinen Gedanken erfaßten, so fängt es in dieser zweiten Sphäre mit der Unmittelbarkeit für die Anschauung und für die sinnliche Vorstellung an. Der Proceß ist nun dieser, daß die unmittelbare Einzelnheit aufgehoben wird: wie in der ersten Sphäre die Verschlossenheit Gottes aufhörte, seine erste Unmittelbarkeit als abstracte Allgemeinheit, nach der er das Wesen der Wesen ist, aufgehoben wurde, so wird hier nun die Abstraction der Menschlichkeit, die Unmittelbarkeit der seyenden Einzelnheit aufgehoben und dieß geschieht durch den Tod; der Tod Christi ist aber der Tod dieses Todes selbst, die Negation der Negation. Denselben Verlauf und Proceß der Explication Gottes haben wir im Reiche des Vaters gehabt: hier ist er aber, insofern er Gegenstand des Bewußtseyns ist. Denn es war der Trieb des Anschauens der göttlichen Natur vorhanden. — Am Tode Christi ist dieses Moment zuletzt noch hervorzuheben, daß Gott es ist, der den Tod getödtet hat, indem er aus demselben hervorgeht; damit ist die Endlichkeit, Menschlichkeit und Erniedrigung als ein Fremdes an Christo gesetzt als an dem, der schlechthin Gott ist: es zeigt sich, daß die Endlichkeit ihm fremd und von Anderem her angenommen ist; dieses Andere nun sind die Menschen, die dem göttlichen Proceß gegenüber stehen. Es ist ihre Endlichkeit, die Christus angenommen hat, diese Endlichkeit in allen ihren Formen, die in ihrer äußersten Spitze das Böse ist; diese Menschlichkeit, die selbst Moment im göttlichen Leben ist, wird nun als ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges bestimmt: diese Endlichkeit aber in ihrem Fürsichseyn gegen Gott ist das Böse, ein ihm Fremdes; er hat es aber angenommen, um es durch seinen Tod zu tödten. Der schmachvolle Tod als

die ungeheure Vereinigung dieser absoluten Extreme ist darin zugleich die unendliche Liebe.

Es ist die unendliche Liebe, daß Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu tödten. Dieß ist die Bedeutung des Todes Christi. Christus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott versöhnt, heißt es.

Dieser Tod ist ebenso wie die höchste Verendlichung zugleich das Aufheben der natürlichen Endlichkeit, des unmittelbaren Daseyns und der Entäußerung, die Auflösung der Schranke. Diese Aufhebung des Natürlichen ist im Geistigen wesentlich so zu fassen, daß sie die Bewegung des Geistes ist, sich in sich zu erfassen, dem Natürlichen abzusterben, daß sie also die Abstraction vom unmittelbaren Willen und unmittelbaren Bewußtseyn ist, sein sich in sich Versenken und aus diesem Schachte nur seine Bestimmung, sein wahres Wesen und seine absolute Allgemeinheit selbst zu nehmen. Was ihm gilt, was seinen Werth hat, das hat er nur in dieser Aufhebung seines natürlichen Seyns und Willens. Das Leiden und der Schmerz dieses Todes, der dieß Element der Versöhnung des Geistes mit sich und mit dem was er an sich ist, enthält, dieß negative Moment, das nur dem Geiste als solchem zukommt, ist innere Conversion und Umwandlung. In dieser concreten Bedeutung ist aber der Tod hier nicht dargestellt, er ist als natürlicher Tod vorgestellt, denn an der göttlichen Idee kann jene Negation keine andere Darstellung haben. Wenn die ewige Geschichte des Geistes sich äußerlich, im Natürlichen darstellt, so kann das Böse, das sich an der göttlichen Idee verwirklicht, nur die Weise des Natürlichen und so die Umkehrung nur die Weise des natürlichen Todes haben. Die göttliche Idee kann nur bis zu dieser Bestimmung des Natürlichen fortgehen. Dieser Tod aber, obwohl natürlicher, ist der Tod Gottes und so genugthuend für uns, indem er die absolute Geschichte der gött-

lichen Idee, das was an ſich geſchehen iſt und was ewig geſchieht, darſtellt.

Daß der einzelne Menſch Etwas thut, erreicht und vollbringt, dazu gehört, daß die Sache in ihrem Begriff ſich ſo verhalte. Daß z. B. dieſer Verbrecher vom Richter beſtraft werden kann und daß dieſe Strafe die Durchführung und Verſöhnung des Geſetzes iſt, dieß thut nicht der Richter, nicht der Verbrecher durch ſein Erleiden der Strafe als eine particuläre äußerliche Begebenheit, ſondern dieß iſt die Natur der Sache, die Nothwendigkeit des Begriffs. Wir haben alſo dieſen Verlauf auf eine gedoppelte Weiſe vor uns: das einemal im Gedanken, in der Vorſtellung des Geſetzes und im Begriff und das andremal in einem einzelnen Fall und in dieſem einzelnen Fall iſt der Verlauf dieſer, weil die Natur der Sache dieß iſt, ohne dieſe wäre weder die Handlung des Richters noch das Leiden des Verbrechers die Strafe und Verſöhnung des Geſetzes. Der Grund, das Subſtantielle iſt die Natur der Sache.

So verhält es ſich nun auch mit jener Genugthuung für uns, d. h. was dabei zu Grunde liegt iſt dieß, daß jene Genugthuung an und für ſich geſchehen iſt: nicht ein fremdes Opfer iſt gebracht, nicht ein Anderer geſtraft, damit Strafe geweſen ſey. Es muß jeder für ſich ſelbſt aus ſeiner eignen Subjectivität und Schuld das ſeyn und leiſten, was er ſeyn ſoll: was er aber ſo für ſich iſt, darf nicht als Etwas Zufälliges, als ſeine Willkühr, ſondern muß Etwas Wahrhaftes ſeyn. Wenn er alſo dieſe Umkehrung und das Aufgeben des natürlichen Willens in ſich vollbringt und in der Liebe iſt, ſo iſt dieß die Sache an und für ſich. Seine ſubjective Gewißheit, Empfindung iſt Wahrheit, iſt die Wahrheit und die Natur des Geiſtes. Der Grund der Erlöſung iſt alſo jene Geſchichte, denn ſie iſt die Sache an und für ſich, es iſt nicht ein zufälliges, beſonderes Thun und Geſchehen, ſondern es iſt wahrhaft und vollendend. Dieſe Bewährung,

daß es das Wahre ist, ist die Anschauung, die jene Geschichte giebt und in der der Einzelne das Verdienst Christi ergreift. Es ist nicht die Geschichte eines Einzelnen, sondern es ist Gott, der sie vollbringt, d. h. es ist die Anschauung, daß dieß die allgemeine, und für sich seyende Geschichte ist.

Andere Formen z. B. vom Opfertode, an welche sich die falsche Vorstellung knüpft, daß Gott ein Tyrann sey, der Opfer verlange, reduciren sich von selbst auf das, was gesagt worden und berichtigen sich danach. Opfer heißt: die Natürlichkeit, das Andersseyn aufheben. Es heißt ferner: Christus ist für Alle gestorben, das ist nicht etwas Einzelnes, sondern die göttliche, ewige Geschichte. Es heißt ebenso: in ihm sind Alle gestorben. In der Natur Gottes ist dieß selbst ein Moment; es ist in Gott selbst vorgegangen. Gott kann nicht durch etwas Anderes, sondern nur durch sich selbst befriedigt werden. Dieser Tod ist die Liebe selbst, als Moment Gottes gesetzt und dieser Tod ist das Versöhnende. Es wird darin die absolute Liebe angeschaut. Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott im Endlichen bei sich selbst ist und dieß Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist. Gott hat durch den Tod die Welt versöhnt und versöhnt sie ewig mit sich selbst. Dieß Zurückkommen aus der Entfremdung ist seine Rückkehr zu sich selbst und dadurch ist er Geist und dieß Dritte ist daher, daß Christus auferstanden ist. Die Negation ist damit überwunden und die Negation der Negation ist so Moment der göttlichen Natur.

Das Leiden und Sterben in solchem Sinne ist gegen die Lehre von der moralischen Imputation, wonach jedes Individuum nur für sich zu stehen hat, Jeder der Thäter seiner Thaten ist. Das Schicksal Christi scheint dieser Imputation zu widersprechen; aber diese hat nur ihre Stelle auf dem Felde der Endlichkeit wo das Subject als einzelne Person steht, nicht auf dem Felde des freien Geistes. In dem Felde

der Endlichkeit ist die Bestimmung, daß Jeder bleibt, was er ist; hat er Böses gethan, so ist er böse: das Böse ist in ihm als seine Qualität. Aber schon in der Moralität, noch mehr in der Sphäre der Religion wird der Geist als frei gewußt, als affirmativ in sich selbst, so daß diese Schranke an ihm, die bis zum Bösen fortgeht, für die Unendlichkeit des Geistes ein Nichtiges ist: der Geist kann das Geschehene ungeschehen machen; die Handlung bleibt wohl in der Erinnerung, aber der Geist streift sie ab. Die Imputation reicht also nicht an diese Sphäre hinan. — In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewußtseyn des Geistes die Endlichkeit des Menschen getödtet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung, das Endliche, Böse überhaupt ist vernichtet. Die Welt ist so versöhnt worden, der Welt ist durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen des Todes tritt auf diese Weise die Beziehung des Subjects als solchen ein. Das bloße Betrachten der Geschichte hört hier auf; das Subject selbst wird in den Verlauf hineingezogen; es fühlt den Schmerz des Bösen und seiner eigenen Entfremdung, welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat.

Indem der Inhalt sich auch auf diese Weise verhält, so ist das die religiöse Seite, und hierin fängt die Entstehung der Gemeinde an: es ist dieser Inhalt dasselbe, was die Ausgießung des heiligen Geistes genannt worden. Es ist der Geist, der dieß geoffenbart hat; das Verhältniß zum bloßen Menschen verwandelt sich in ein Verhältniß, das vom Geist aus verändert, umgewandelt wird, so, daß die Natur Gottes sich darin aufschließt, daß diese Wahrheit unmittelbare Gewißheit nach der Weise der Erscheinung erhält.

Darin erhält denn dieser, der zunächst als Lehrer, Freund, als Märtyrer der Wahrheit betrachtet worden, eine ganz andere

Stellung. Es iſt bisher nur der Anfang, der durch den Geiſt nun zum Reſultat, Ende, zur Wahrheit geführt wird. Der Tod Chriſti iſt einer Seits der Tod eines Menſchen, eines Freundes, der durch Gewalt geſtorben ꝛc., aber dieſer Tod iſt es, der, geiſtig aufgefaßt, ſelbſt zum Heile, zum Mittelpunkt der Verſöhnung wird.

Die Anſchauung der Natur des Geiſtes, auf ſinnliche Weiſe die Befriedigung des Bedürfniſſes des Geiſtes vor ſich zu haben, iſt es dann, was nach dem Tode Chriſti erſt ſeinen Freunden aufgeſchloſſen worden. Alſo dieſe Ueberzeugung, die ſie aus ſeinem Leben haben konnten, war noch nicht die rechte Wahrheit, ſondern erſt der Geiſt.

Vor ſeinem Tode war er als ein ſinnliches Individuum vor ihnen: den eigentlichen Aufſchluß hat ihnen der Geiſt gegeben, von dem Chriſtus ſagt, daß er ſie in alle Wahrheit leiten werde. „Das wird erſt die Wahrheit ſeyn, in die euch der Geiſt leiten wird.“

Damit beſtimmt ſich dieſer Tod nach dieſer Seite hin als der Tod, der der Uebergang zur Herrlichkeit, Verherrlichung iſt, die aber nur Wiederherſtellung der urſprünglichen Herrlichkeit iſt. Der Tod, das Negative iſt das Vermittelnde, daß die urſprüngliche Hoheit als erreicht geſetzt iſt. Es geht damit die Geſchichte der Auferſtehung und Erhebung Chriſti zur Rechten Gottes an, wo die Geſchichte geiſtige Auffaſſung gewinnt.

Es iſt damit denn geſchehen, daß dieſe kleine Gemeinde die Gewißheit gehabt hat: Gott iſt als Menſch erſchienen; — dieſe Menſchlichkeit in Gott, und die abſtracteſte Weiſe derſelben, die höchſte Abhängigkeit, die letzte Schwäche und Stufe der Gebrechlichkeit iſt eben der natürliche Tod.

„Gott ſelbſt iſt todt,“ heißt es in jenem lutheriſchen Liede; dieß Bewußtſeyn drückt dieß aus, daß das Menſchliche, das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment ſelbſt iſt, in Gott ſelbſt iſt; daß das Andersſeyn, das

Endliche, das Negative nicht außer Gott iſt, als Andersſeyn die Einheit mit Gott nicht hindert: es iſt gewußt das Andersſeyn, die Negation als Moment der göttlichen Natur ſelbſt. Die höchſte Erkenntniß von der Natur der Idee des Geiſtes iſt darin enthalten.

Dieſes äußerliche Negative ſchlägt auf dieſe Weiſe in das Innere um. Der Tod hat einer Seits dieſen Sinn, dieſe Bedeutung, daß damit das Menſchliche abgeſtreift wird und die göttliche Herrlichkeit wieder hervortritt. Aber der Tod iſt ſelbſt zugleich auch das Negative, dieſe höchſte Spitze deſſen, dem der Menſch als natürliches Daſeyn und eben damit Gott ſelbſt ausgeſetzt iſt.

In dieſer ganzen Geſchichte iſt den Menſchen zum Bewußtſeyn gekommen, und das iſt die Wahrheit, zu der ſie gelangt ſind: daß die Idee Gottes für ſie Gewißheit hat, daß das Menſchliche unmittelbarer, präſenter Gott iſt und zwar ſo, daß in dieſer Geſchichte, wie ſie der Geiſt auffaßt, ſelbſt die Darſtellung des Proceſſes iſt deſſen, was der Menſch, der Geiſt iſt. An ſich Gott und todt — dieſe Vermittelung, wodurch das Menſchliche abgeſtreift wird, anderer Seits das Anſichſeyende zu ſich zurückkommt und ſo erſt Geiſt iſt.

Das Bewußtſeyn der Gemeinde, das ſo den Uebergang macht vom bloßen Menſchen zu einem Gottmenſchen, zur Anſchauung, zum Bewußtſeyn, zur Gewißheit der Einheit und Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur, iſt es, womit die Gemeinde beginnt, und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet iſt.

Das iſt dann die Explication der Verſöhnung, daß Gott verſöhnt iſt mit der Welt, oder vielmehr, daß Gott ſich gezeigt hat als mit der Welt verſöhnt zu ſeyn, daß das Menſchliche eben ihm nicht ein Fremdes iſt, ſondern daß dieſes Andersſeyn, ſich Unterſcheiden, die Endlichkeit, wie es ausgedrückt wird, ein Moment an ihm ſelbſt iſt, aber allerdings ein verſchwinden-

des; aber er hat in dieſem Moment ſich der Gemeinde gezeigt, geoffenbart.

Dieß iſt für die Gemeinde die Geſchichte der Erſcheinung Gottes, dieſe Geſchichte iſt göttliche Geſchichte, wodurch ſie zum Bewußtſeyn der Wahrheit gekommen iſt. Daraus bildete ſich das Bewußtſeyn, das Wiſſen, daß Gott der Dreieinige iſt.

Die Verſöhnung, an die geglaubt wird in Chriſto, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt, wird nicht erkannt, daß er iſt, aber auch als das Andere, als das ſich Unterſcheidende, Andere ſo, daß dieſes Andere Gott ſelbſt iſt, an ſich die göttliche Natur an ihm hat, und daß das Aufheben dieſes Unterſchieds, Andersſeyns, dieſe Rückkehr, dieſe Liebe, der Geiſt iſt.

In dieſem Bewußtſeyn iſt es enthalten, daß der Glaube nicht Verhältniß zu etwas Anderem, ſondern Verhältniß zu Gott ſelbſt iſt. Das ſind die Momente, auf die es hier ankommt, daß den Menſchen zum Bewußtſeyn gekommen iſt die ewige Geſchichte, die ewige Bewegung, die Gott ſelbſt iſt.

Das iſt dieſe Darſtellung der zweiten Idee als Idee in der Erſcheinung, wie die ewige Idee für die unmittelbare Gewißheit des Menſchen geworden, d. h. erſchienen iſt. Daß ſie Gewißheit für den Menſchen werde, iſt nothwendig ſinnliche Gewißheit, aber die zugleich übergeht in das geiſtige Bewußtſeyn und ebenſo in unmittelbare Sinnlichkeit verkehrt iſt, aber ſo, daß man darin ſieht die Bewegung, Geſchichte Gottes, das Leben, das Gott ſelbſt iſt.

III.

Die Idee im Element der Gemeinde oder das Reich des Geiſtes.

Das Erſte war der Begriff dieſes Standpunkts für das Bewußtſeyn; das Zweite war das, was dieſem Standpunkt gegeben iſt, was für die Gemeinde vorhanden iſt; das Dritte iſt der Uebergang in die Gemeinde ſelbſt.

Dieſe dritte Sphäre iſt die Idee in ihrer Beſtimmung der Einzelnheit, aber zunächſt nur die Darſtellung als der Einen Einzelnheit, der göttlichen, der allgemeinen, der Einzelnheit, wie ſie an und für ſich iſt. Einer iſt ſo Alle; Einmal iſt Allemal, an ſich, dem Begriff nach, eine einfache Beſtimmtheit. Aber die Einzelnheit iſt als Fürſichſeyn dieß Entlaſſen der unterſchiedenen Momente zur freien Unmittelbarkeit und Selbſtſtändigkeit, iſt ausſchließend; die Einzelnheit iſt eben dieß, empiriſche Einzelnheit zugleich zu ſeyn.

Die Einzelnheit, ausſchließend, iſt für Andere Unmittelbarkeit und iſt die Rückkehr aus dem Anderen in ſich. Die Einzelnheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als Ein Menſch, vollendet ſich erſt in der Wirklichkeit, indem ſie zunächſt zu ihrem Gegenüber die Vielen Einzelnen hat und dieſe zur Einheit des Geiſtes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbſtbewußtſeyn iſt.

Indem der beſtimmte Uebergang der Idee bis zur ſinnlichen Gegenwart herausgebildet iſt, ſo zeigt ſich eben darin das Ausgezeichnete der Religion des Geiſtes, daß alle Momente bis zu ihrer äußerſten Beſtimmtheit und Vollſtändigkeit entwickelt ſind. Der Geiſt iſt auch in dieſer äußerſten Entgegenſetzung ſeiner ſelbſt als der abſoluten Wahrheit gewiß und darum fürchtet er ſich für Nichts, ſelbſt nicht für die ſinnliche Gegenwart. Es iſt die Feigheit des abſtracten Gedankens, die ſinnliche Gegenwart mönchiſcher Weiſe zu ſcheuen; die moderne Abſtraction hat dieſe ekle Vornehmigkeit gegen das Moment der ſinnlichen Gegenwart.

An die Individuen in der Gemeinde iſt nun die Forderung geſtellt, die göttliche Idee in der Weiſe der Einzelnheit zu verehren und ſich anzueignen. Für das weiche liebende Gemüth, das Weib, iſt das leicht; aber die andere Seite iſt ſelbſt, daß das Subject, an welches dieſe Zumuthung der Liebe geſchieht, in unendlicher Freiheit iſt

und die Substantialität seines Selbstbewußtseyns erfaßt hat; für den selbstständigen Begriff, den Mann, ist daher jene Zumuthung unendlich hart. Gegen diese Vereinigung, ein einzelnes sinnliches Individuum für Gott zu verehren, empört sich die Freiheit des Subjects. Der Orientale weigert sich dessen nicht, aber der ist Nichts, der ist an sich weggeworfen, aber ohne sich wegzuwerfen, d. h. ohne das Bewußtseyn der unendlichen Freiheit in sich. Hier aber ist diese Liebe, diese Anerkennung das gerade Gegentheil und dieß ist das höchste Wunder, welches dann eben der Geist selbst ist.

Diese Sphäre ist deswegen das Reich des Geistes, daß das Individuum in sich unendlichen Werth hat, sich als absolute Freiheit weiß, in sich die härteste Festigkeit besitzt und zugleich diese Festigkeit aufgiebt und sich in dem schlechthin Andern selbst erhält: die Liebe gleicht Alles, auch den absoluten Gegensatz aus.

Die Anschauung dieser Religion fordert die Verschmähung aller Gegenwart, alles dessen, was sonst Werth hat, sie ist die vollkommene Idealität, die gegen alle Herrlichkeit der Welt polemisch gerichtet ist: in diesem Einzelnen, in diesem gegenwärtigen unmittelbaren Individuum, in dem die göttliche Idee erscheint, ist alle Weltlichkeit zusammengegangen, so daß es die einzige sinnliche Gegenwart ist, die Werth hat. Diese Einzelnheit ist somit als schlechthin allgemein. Auch in der gewöhnlichen Liebe findet sich diese unendliche Abstraction von aller Weltlichkeit und das liebende Subject setzt in ein besonderes Individuum seine ganze Befriedigung; aber diese Befriedigung gehört noch überhaupt der Besonderheit an; es ist die besondere Zufälligkeit und Empfindung, die dem Allgemeinen entgegengesetzt ist und sich in dieser Weise objectiv werden will.

Hingegen diese Einzelnheit, in der ich die göttliche Idee will, ist schlechthin allgemein, sie ist deshalb zugleich den Sinnen entrückt, sie geht für sich vorbei, wird zur ver-

gangenen Geschichte, diese sinnliche Weise muß verschwinden und muß in den Raum der Vorstellung hinaufsteigen. Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, daß die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht. Die Weise dieser Reinigung vom unmittelbaren Seyn erhält das Sinnliche darin, daß es vergeht, dieß ist die Negation, wie sie am sinnlichen Diesen als solcher gesetzt ist und erscheint. Nur am Einzelnen ist diese Anschauung gegeben, sie ist kein Erbstück und keiner Erneuerung fähig, wie die Erscheinung der Substanz im Lama, sie kann nicht so seyn, denn die sinnliche Erscheinung, als diese, ist ihrer Natur nach momentan, soll vergeistigt werden, ist daher wesentlich eine gewesene und wird in den Boden der Vorstellung erhoben.

Es kann auch einen Standpunkt geben, wo man beim Sohne und dessen Erscheinung stehen bleibt. So der Katholicismus, wo zur versöhnenden Macht des Sohnes Maria und die Heiligen hinzukommen und der Geist mehr nur in der Kirche als Hierarchie, nicht in der Gemeinde ist. Aber da bleibt das Zweite in der Bestimmung der Idee mehr in der Vorstellung, als daß es vergeistigt würde. Oder der Geist wird nicht sowohl objectiv gewußt, sondern nur als diese subjective Weise, wie er in sinnlicher Gegenwart die Kirche ist und in der Tradition lebt. Der Geist ist in dieser Gestalt der Wirklichkeit gleichsam die dritte Person.

Die sinnliche Gegenwart kann für den Geist, der ihrer bedürftig ist, auch beständig wieder hervorgebracht werden in Bildern und zwar nicht als Kunstwerken, sondern als wunderthätigen Bildern, überhaupt in deren sinnlichem Daseyn. Und dann ist es nicht nur die Körperlichkeit und der Leib Christi allein, was das sinnliche Bedürfniß zu befriedigen vermag, sondern das Sinnliche seiner leiblichen Gegenwart überhaupt, das Kreuz, die Orte, wo er gewandelt. Dazu kommen Reliquien u. s. f. Dem Bedürfniß fehlt es nicht an solchen

Vermittelungen. Aber der geiſtigen Gemeinde iſt die unmittelbare Gegenwart, das Jetzt vorüber gegangen. Zunächſt integrirt dann die ſinnliche Vorſtellung die Vergangenheit, ſie iſt ein einſeitiges Moment für die Vorſtellung, die Gegenwart hat zu Momenten in ſich die Vergangenheit und die Zukunft. So hat denn die ſinnliche Vorſtellung die Wiederkunft als ihre Ergänzung, aber die weſentlich abſolute Rückkehr iſt die Wendung aus der Aeußerlichkeit in das Innere; es iſt ein Tröſter, der erſt kommen kann, wenn die ſinnliche Geſchichte als unmittelbar vorbei iſt.

Dieß iſt alſo der Punkt der Bildung der Gemeinde, oder es iſt der dritte Punkt, es iſt der Geiſt. Es iſt der Uebergang aus dem Aeußeren, der Erſcheinung in das Innere. Um was es zu thun iſt, das iſt die Gewißheit des Subjects von der unendlichen, unſinnlichen Weſenhaftigkeit des Subjects in ſich ſelbſt, ſich unendlich wiſſend, ſich ewig, unſterblich wiſſend.

Die Zurückdrängung auf das innere Selbſtbewußtſeyn, die in dieſer Umkehrung enthalten iſt, iſt nicht die ſtoiſche, die denkend durch die Stärke des eignen Geiſtes Werth hat und in der Welt, in der Natur, in den natürlichen Dingen und im Erfaſſen derſelben die Realität des Denkens ſucht, die ſomit ohne den unendlichen Schmerz iſt und zugleich in durchaus poſitiver Beziehung auf das Weltliche ſteht — ſondern iſt es jenes Selbſtbewußtſeyn, das ſich ſeiner Beſonderheit und Eigenheit unendlich entäußert und nur in jener Liebe, die in dem unendlichen Schmerze enthalten iſt und aus ihm kommt, unendlichen Werth hat. Alle Unmittelbarkeit, in der der Menſch Werth hätte, iſt hinweggeworfen; es iſt allein die Vermittlung, in der ihm ſolcher Werth, aber ein unendlicher zukommt, und in der die Subjectivität wahrhaft unendlich und an und für ſich wird. Der Menſch iſt nur durch dieſe Vermittlung, nicht unmittelbar, ſo iſt er zunächſt nur fähig, jenen Werth zu haben; aber dieſe

Fähigkeit und Möglichkeit ist seine positive, absolute Bestimmung.

In dieser Bestimmung liegt der Grund, daß die Unsterblichkeit der Seele in der christlichen Religion eine bestimmte Lehre wird. Die Seele, die einzelne Subjectivität hat eine unendliche ewige Bestimmung: Bürger im Reiche Gottes zu seyn. Dieß ist eine Bestimmung und ein Leben, das der Zeit und Vergänglichkeit entrückt ist, und indem es dieser beschränkten Sphäre zugleich entgegen ist, so bestimmt sich diese ewige Bestimmung zugleich als eine Zukunft. Die unendliche Forderung, Gott zu schauen, d. h. im Geiste seiner Wahrheit als einer gegenwärtigen bewußt zu werden, ist für das Bewußtseyn als das vorstellende in dieser zeitlichen Gegenwart noch nicht befriedigt.

Die Subjectivität, die ihren unendlichen Werth erfaßt hat, hat damit alle Unterschiede der Herrschaft, der Gewalt, des Standes, selbst des Geschlechts aufgegeben: vor Gott sind alle Menschen gleich. In der Negation des unendlichen Schmerzes der Liebe liegt auch erst die Möglichkeit und Wurzel des wahrhaft allgemeinen Rechts, der Verwirklichung der Freiheit. Das römische formelle Rechtsleben geht vom positiven Standpunkt und vom Verstande aus und hat für die absolute Bewährung des rechtlichen Standpunktes kein Princip in sich, es ist durchaus weltlich.

Diese Reinheit der Subjectivität, die sich in der Liebe aus unendlichem Schmerze vermittelt, ist nur durch diese Vermittlung, die ihre objective Gestalt und Anschauung im Leiden, Sterben und in der Erhöhung Christi hat. Auf der andern Seite hat diese Subjectivität zugleich diese Weise ihrer Realität an ihr selbst, daß sie eine Vielheit von Subjecten und Individuen ist, da sie aber an sich allgemein, nicht ausschließend ist, so ist die Vielheit der Individuen durchaus zu setzen als nur ein Schein und eben dieses, daß

ſie ſich ſelbſt als dieſen Schein ſetzt, iſt die Einheit des Glaubens, in der Vorſtellung des Glaubens, alſo in dieſem Dritten. Das iſt die Liebe der Gemeinde, die aus vielen Subjecten zu beſtehen ſcheint, welche Vielheit aber nur ein Schein iſt.

Dieſe Liebe iſt weder menſchliche Liebe, Menſchenliebe, Geſchlechtsliebe, noch Freundſchaft. Man hat ſich oft gewundert, wie ſo ein edles Verhältniß, als die Freundſchaft iſt, nicht unter den Pflichten vorkomme, die Chriſtus empfehle. Freundſchaft iſt ein mit der Beſonderheit behaftetes Verhältniß und Männer ſind Freunde nicht ſo ſehr direct als vielmehr objectiv in einem ſubſtantiellen Bande, in einem Dritten, in Grundſätzen, Studien, Wiſſenſchaft, kurz das Band iſt ein objectiver Inhalt, nicht Zuneigung als ſolche, wie die des Mannes zur Frau als dieſer beſondern Perſönlichkeit. Aber jene Liebe der Gemeinde iſt zugleich durch die Werthloſigkeit aller Beſonderheit vermittelt. Die Liebe des Mannes zur Frau, Freundſchaft kann wohl ſtattfinden, aber ſie ſind weſentlich beſtimmt als untergeordnet, ſie ſind beſtimmt, nicht ein Böſes zu ſeyn, aber ein Unvollkommenes, nicht als ein Gleichgültiges, ſondern als ein Solches, daß bei ihm nicht ſtehen zu bleiben ſey, daß ſie ſelbſt aufgeopfert werden und jener abſoluten Richtung und Einheit keinen Eintrag thun ſollen.

Die Einheit in dieſer unendlichen Liebe aus unendlichem Schmerz iſt ſomit ſchlechthin nicht ein ſinnlicher, weltlicher Zuſammenhang, nicht ein Zuſammenhang noch gültiger und übrigbleibender Beſonderheit und Natürlichkeit, ſondern Einheit ſchlechthin im Geiſte, jene Liebe iſt eben der Begriff des Geiſtes ſelbſt. Gegenſtand iſt ſie ſich in Chriſtus als dem Mittelpunkt des Glaubens, in dem ſie ſich ſelbſt in einer unendlichen, fernen Hoheit erſcheint. Aber dieſe Hoheit iſt zugleich dem Subjecte unendliche Nähe, Eigenthümlichkeit und Angehörigkeit und was ſo zunächſt als ein Drittes die Individuen zuſammenſchließt, iſt auch das, was ihr wahr-

haftes Selbstbewußtseyn, ihr Innerstes und Eigenstes ausmacht. So ist diese Liebe der Geist als solcher, der heilige Geist. Er ist in ihnen und sie sind und machen aus die allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen. Der Geist ist die unendliche Rückkehr in sich, die unendliche Subjectivität, nicht als vorgestellte, sondern als die wirkliche, gegenwärtige Göttlichkeit — also nicht das substantielle Ansich des Vaters, nicht das Wahre in dieser gegenständlichen Gestalt des Sohnes, sondern das subjectiv Gegenwärtige und Wirkliche, das eben selbst so subjectiv gegenwärtig ist als die Entäußerung in jene gegenständliche Anschauung der Liebe und ihres unendlichen Schmerzes und als die Rückkehr in jener Vermittlung. Das ist der Geist Gottes oder Gott als gegenwärtiger, wirklicher Geist, Gott in seiner Gemeinde wohnend. So sagte Christus: „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter Euch." „Ich bin bei Euch alle Tage bis an das Ende der Welt."

In dieser absoluten Bedeutung des Geistes, in diesem tiefen Sinne der absoluten Wahrheit ist die christliche Religion die Religion des Geistes, nicht aber in dem trivialen Sinne einer geistigen Religion. Sondern das Wahrhafte der Bestimmung der Natur des Geistes, die Vereinigung des unendlichen Gegensatzes — Gott und die Welt, Ich, dieser homuncio — das ist der Inhalt der christlichen Religion, macht sie zur Religion des Geistes und dieser Inhalt ist darin auch für das gewöhnliche, ungebildete Bewußtseyn gegeben. Alle Menschen sind zur Seligkeit berufen, das ist das Höchste und das Einzighöchste. Darum sagt auch Christus: „Dem Menschen können alle Sünden vergeben werden, nur die nicht gegen den Geist." Die Verletzung der absoluten Wahrheit, der Idee von jener Vereinigung des unendlichen Gegensatzes ist damit als das höchste Vergehen ausgesprochen. Man hat sich zur Zeit viel darüber den Kopf zer-

brochen, was die Sünde gegen den heiligen Geist sey und diese Bestimmung auf mannichfaltige Weise verflacht, um sie ganz wegzubringen. Alles kann in dem unendlichen Schmerz der Liebe vertilgt werden, aber diese Vertilgung selbst ist nur als der inwendige, gegenwärtige Geist. Das Geistlose scheint zunächst keine Sünde, sondern unschuldig zu seyn; aber dieß ist eben die Unschuld, die an ihr selbst gerichtet und verurtheilt ist.

Die Sphäre der Gemeinde ist daher die eigenthümliche Region des Geistes. Der heilige Geist ist über die Jünger ausgegossen, er ist ihr immanentes Leben, von da an sind sie als Gemeinde und freudig in die Welt ausgegangen, um sie zur allgemeinen Gemeinde zu erheben und das Reich Gottes auszubreiten. —

Wir haben nun also a. die Entstehung der Gemeinde zu betrachten oder ihren Begriff; b. ihr Daseyn und Bestehen, dieß ist die Realisation ihres Begriffs, und c. den Uebergang des Glaubens in das Wissen, Veränderung, Verklärung des Glaubens in der Philosophie.

a. Begriff der Gemeinde.

Die Gemeinde sind die Subjecte, die einzelnen, empirischen Subjecte, die im Geiste Gottes sind, von denen aber zugleich unterschieden ist, denen gegenübersteht dieser Inhalt, diese Geschichte, die Wahrheit. Der Glaube an diese Geschichte, an die Versöhnung ist einer Seits ein unmittelbares Wissen, ein Glauben; das Andere ist, daß die Natur des Geistes an ihr selbst ist dieser Proceß, der in der allgemeinen Idee und in der Idee als in der Erscheinung betrachtet worden, daß das Subject selbst nur Geist, damit Bürger des Reiches Gottes wird dadurch, daß es an ihm selbst diesen Proceß durchläuft. Das Andere, das für die Subjecte ist, ist also für sie in diesem göttlichen Schauspiele in dem Sinne gegenständlich, wie im Chor der Zuschauer sich selbst gegenständlich hat.

Zunächst ist allerdings das Subject, das menschliche Sub-

ject, der Menſch, an welchem dieß geoffenbart wird, was durch den Geiſt für den Menſchen zur Gewißheit der Verſöhnung wird, beſtimmt worden als Einzelner, Ausſchließendes, von Anderen Verſchiedenes. So iſt die Darſtellung der göttlichen Geſchichte für die anderen Subjecte eine für ſie objective. Sie haben nun auch noch an ihnen ſelbſt dieſe Geſchichte, dieſen Proceß zu durchlaufen.

Dazu gehört aber zuerſt dieſes, daß ſie vorausſetzen: die Verſöhnung iſt möglich, oder näher, dieſe Verſöhnung iſt an und für ſich geſchehen und gewiß.

An und für ſich iſt dieß die allgemeine Idee Gottes; daß ſie aber gewiß iſt für den Menſchen, nicht durch ſpeculatives Denken dieſe Wahrheit für ihn iſt, ſondern gewiß, das iſt die andere Vorausſetzung, dieſe: es iſt gewiß, daß die Verſöhnung vollbracht iſt, d. h. es muß vorgeſtellt ſeyn als etwas Geſchichtliches, als eines, das vollbracht iſt auf der Erde, in der Erſcheinung. Denn eine andere Weiſe iſt nicht deſſen, was Gewißheit genannt wird. Das iſt dieſe Vorausſetzung, an die wir zunächſt glauben.

1. Die Entſtehung der Gemeinde iſt, was als Ausgießen des heiligen Geiſtes vorkommt. Die Entſtehung des Glaubens iſt zunächſt ein Menſch, eine menſchliche, ſinnliche Erſcheinung, und dann die geiſtige Auffaſſung, Bewußtſeyn des Geiſtigen: es iſt geiſtiger Inhalt, Verwandlung des Unmittelbaren zu geiſtiger Beſtimmung. Die Beglaubigung iſt geiſtig, liegt nicht im Sinnlichen, kann nicht auf unmittelbare, ſinnliche Weiſe vollbracht werden; gegen die ſinnlichen Facta kann daher immer Etwas eingewendet werden.

Was die empiriſche Weiſe betrifft, ſo thut die Kirche inſofern Recht daran, wenn ſie ſolche Unterſuchungen nicht annehmen kann, wie die, welche Bewandniß es habe mit den Erſcheinungen Chriſti nach ſeinem Tode: denn ſolche Unterſuchungen gehen von dem Geſichtspunkt aus, als ob es auf das Sinnliche

der Erscheinung ankäme, auf dieß Historische, als ob in solchen Erzählungen von einem als historisch Vorgestellten, nach geschichtlicher Weise, die Beglaubigung des Geistes und seiner Wahrheit liege. Diese steht aber für sich fest, obgleich sie jenen Anfangspunkt hat.

Dieser Uebergang ist die Ausgießung des Geistes, die nur eintreten konnte, nachdem Christus dem Fleisch entrückt war, die sinnliche, unmittelbare Gegenwart aufgehört hat. Da kommt der Geist hervor; denn da ist die ganze Geschichte vollendet und steht das ganze Bild des Geistes vor der Anschauung. Es ist etwas Anderes, eine andere Form, die das hat, was nun der Geist producirt.

Die Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion theilt sich unmittelbar in zwei Fragen: 1. ist es überhaupt wahr, daß Gott nicht ist ohne den Sohn und ihn in die Welt gesendet hat, und 2. ist dieser, Jesus von Nazareth, des Zimmermanns Sohn Gottes Sohn, der Christ gewesen.

Diese beiden Fragen werden gewöhnlich so vermischt, daß wenn dieser nicht Gottes gesendeter Sohn gewesen und von ihm es sich nicht erweisen lassen, so wäre überhaupt nichts an der Sendung; wir hätten entweder eines anderen zu warten, wenn ja einer seyn soll, wenn eine Verheißung da ist, d. h. wenn es an und für sich, im Begriff, in der Idee nothwendig ist, oder, da die Richtigkeit der Idee von dem Erweis jener Sendung abhängig gemacht wird, so ist überhaupt nicht mehr, nicht weiter an dergleichen zu denken.

Aber wir müssen wesentlich zuerst fragen, ist solches Erscheinen an und für sich wahr? Es ist dieß, weil Gott als Geist der Dreieinige ist. Er ist dieß Manifestiren, sich Objectiviren und identisch mit sich in dieser Objectivirung zu seyn, die ewige Liebe. Diese Objectivirung in ihrer vollendeten Entwickelung bis zu den Extremen — der Allgemeinheit Gottes und der Endlichkeit, dem Tod — und diese Rückkehr in sich im Aufheben

dieser Härte des Gegensatzes — Liebe im unendlichen Schmerz, der ebenso in ihr geheilt ist.

Diese Wahrheit an und für sich, daß Gott nicht ein Abstractum, sondern ein Concretes ist, wird von der Philosophie explicirt und es ist nur die neuere Philosophie, die zu dieser Tiefe des Begriffes gekommen ist. Hierüber läßt sich mit der unphilosophischen Flachheit gar nicht sprechen, so wie ihr Widerspruch ohne allen Werth und an und für sich geistlos ist.

Aber dieser Begriff muß nicht nur *als in der Philosophie fertig* seyn, er ist nicht nur *an sich* der wahre; im Gegentheil das Verhältniß der Philosophie ist, das zu begreifen, was *ist*, was für sich vorher wirklich ist. Alles Wahre fängt in seiner Erscheinung, d. h. in seinem *Seyn* von der Form der *Unmittelbarkeit* an. Der Begriff muß also in dem *Selbstbewußtseyn* der Menschen, im Geiste an sich vorhanden seyn, der Weltgeist sich so gefaßt haben. Dieß sich so fassen ist aber die *Nothwendigkeit* als der *Proceß* des Geistes, der in den vorhergehenden Stufen der Religion, zunächst der jüdischen, der griechischen und römischen sich darstellte und jenen Begriff der absoluten Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die Wirklichkeit Gottes, d. h. die Objectivirung seiner als seine Wahrheit zum *Resultate* hatte. So ist die *Weltgeschichte* die Darstellung dieser Wahrheit als Resultat im unmittelbaren Bewußtseyn des Geistes.

Wir haben den Gott als Gott freier Menschen, aber zunächst noch in subjectiven, beschränkten Volksgeistern und in zufälliger Phantasiegestaltung gesehen; ferner den Schmerz der Welt nach der Zerdrückung der Volksgeister. Dieser *Schmerz* war die *Geburtsstätte für den Trieb des Geistes*, Gott als geistigen zu wissen in allgemeiner Form mit abgestreifter Endlichkeit. Dieses Bedürfniß ist durch den Fortgang der Geschichte, durch die Heraufbildung des Weltgeistes erzeugt worden. Dieser unmittelbare Trieb, diese Sehnsucht, die etwas

Bestimmtes will und verlangt, gleichsam der Instinct des Geistes, der darauf hingetrieben wird, hat eine solche Erscheinung, die Manifestation Gottes als des unendlichen Geistes in der Gestalt eines wirklichen Menschen gefordert.

„Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn," d. h. als der Geist sich so in sich vertieft hatte, seine Unendlichkeit zu wissen, und das Substantielle in der Subjectivität des unmittelbaren Selbstbewußtseyns zu fassen, aber in einer Subjectivität, die zugleich unendliche Negativität und eben damit absolut allgemein ist.

Die Beglaubigung aber, daß dieser der Christ ist, ist eine andere, sie betrifft nur die Bestimmung, daß es dieser und nicht ein anderer dieser, nicht aber dieß, ob also die Idee gar nicht sey. Christus sagte: „lauft nicht dahin und dorthin, das Reich Gottes ist in Euch." Viele Andere unter Juden und Heiden sind als göttliche Gesandten oder als Götter verehrt. Johannes der Täufer ging Christo voraus, unter den Griechen wurden z. B. dem Demetrius Poliorcetes als einem Gotte Statuen errichtet und der römische Kaiser ward als Gott verehrt. Apollonius von Thyana und viele andere galten als Wunderthäter und Herkules war für die Griechen der Mensch, der durch seine Thaten, die zugleich nur Thaten des Gehorsams waren, zu den Göttern eingegangen und Gott geworden war, ohnehin diese Menge der Incarnationen und das Gott werden in der Erhebung zum Brahm bei den Indiern nicht zu erwähnen. Aber nur an Christus konnte sich die Idee, als sie reif und die Zeit erfüllt war, anknüpfen und sich in ihm realisirt sehen. An den Großthaten des Herkules ist die Natur des Geistes noch unvollkommen ausgedrückt. Aber die Geschichte Christi ist Geschichte für die Gemeinde, da sie der Idee schlechthin gemäß ist, während jenen frühern Gestalten nur das Drängen des Geistes nach dieser Bestimmung der an sich seyenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen

zu Grunde liegt und anzuerkennen iſt. Dieß iſt es, worauf es ankommen muß, dieß iſt die Bewahrheitung, der abſolute Beweis; dieß iſt es, was unter dem Zeugniß des Geiſtes zu verſtehen iſt: es iſt der Geiſt, die inwohnende Idee, die Chriſti Sendung beglaubigt hat, und dieß iſt für die, die glaubten, und für uns im entwickelten Begriff die Bewährung. Das iſt auch die Bewährung, die eine Macht nach geiſtiger Weiſe iſt und nicht eine äußere Macht, wie die der Kirche gegen die Ketzer.

Dieß iſt denn 2. das Wiſſen oder der Glaube, denn Glaube iſt auch Wiſſen nur in einer eigenthümlichen Form. Dieß iſt zu betrachten.

Es iſt alſo, daß der göttliche Inhalt geſetzt wird als ſelbſtbewußtes Wiſſen von ihm im Elemente des Bewußtſeyns, der Innerlichkeit. Einer Seits, daß der Inhalt die Wahrheit iſt und daß es die Wahrheit des unendlichen Geiſtes überhaupt iſt, d. h. ſein Wiſſen iſt, ſo daß er in dieſem Wiſſen ſeine Freiheit hat, ſelbſt der Proceß iſt, ſeine beſondere Individualität abzuwerfen und ſich in dieſem Inhalte frei zu machen.

Aber der Inhalt iſt zunächſt für das unmittelbare Bewußtſeyn und die Wahrheit konnte für daſſelbe erſcheinen auf mannigfach ſinnliche Weiſe, denn die Idee iſt Eine in Allem, allgemeine Nothwendigkeit, die Wirklichkeit kann nur Spiegel der Idee ſeyn, aus allem kann daher für das Bewußtſeyn die Idee hervorgehen, denn es iſt immer die Idee in dieſen unendlich vielen Tropfen, die die Idee zurückſpiegeln. Die Idee iſt vorgeſtellt, erkannt, geahnet in dem Saamen, der die Frucht iſt, die letzte Beſtimmung der Frucht erſtirbt in der Erde und erſt durch dieſe Negation geht die Pflanze hervor. Solche Geſchichte, Anſchauung, Darſtellung, Erſcheinung kann von dem Geiſt auch zum Allgemeinen erhoben werden, und ſo wird die Geſchichte des Saamens, der Sonne, Symbol der Idee, aber nur Symbol, es ſind Geſtaltungen, die ihrem eigentlichen

Inhalte nach, der ſpecifiſchen Qualität nach nicht angemeſſen ſind der Idee, das an ihnen Gewußte fällt außer ihnen, die Bedeutung exiſtirt nicht in ihnen als Bedeutung. Der Gegenſtand, der an ihm ſelbſt als der Begriff exiſtirt, iſt die geiſtige Subjectivität, der Menſch, er iſt an ihm ſelbſt die Bedeutung, ſie fällt nicht außer ihm, er iſt alles denkend, alles wiſſend, er iſt nicht Symbol, ſondern ſeine Subjectivität, ſeine innere Geſtalt, ſein Selbſt iſt weſentlich dieſe Geſchichte ſelbſt und die Geſchichte des Geiſtigen iſt nicht in einer Exiſtenz, die der Idee unangemeſſen iſt, ſondern in ihrem eigenen Elemente. So iſt alſo für die Gemeinde nothwendig, daß der Gedanke, die Idee gegenſtändlich wird. Aber zunächſt iſt die Idee an dem Einzelnen in ſinnlicher Anſchauung vorhanden, dieſe muß abgeſtreift werden, die Bedeutung, das ewige wahrhafte Weſen muß hervorgehoben werden. Dieß iſt der Glaube der entſtehenden Gemeinde. Sie fängt vom Glauben an den Einzelnen an, der einzelne Menſch wird verwandelt von der Gemeinde, wird gewußt als Gott und mit der Beſtimmung, das er der Sohn Gottes ſey, mit allem dem Endlichen befaßt, das der Subjectivität als ſolcher in ihrer Entwicklung angehört, aber als Subjectivität iſt er von der Subſtantialität geſchieden. Die ſinnliche Erſcheinung wird nun in Wiſſen vom Geiſtigen verwandelt. Es iſt alſo die Gemeinde ſo anfangend vom Glauben, aber anderer Seits wird er als Geiſt hervorgebracht. Die verſchiedenen Bedeutungen des Glaubens und der Beglaubigung ſind hervorzuheben.

Indem der Glaube von der ſinnlichen Weiſe anfängt, hat er eine zeitliche Geſchichte vor ſich, was er für wahr hält, iſt äußere gewöhnliche Begebenheit und die Beglaubigung iſt die hiſtoriſche, juriſtiſche Weiſe, ein Factum zu beglaubigen, ſinnliche Gewißheit, die Vorſtellung der Grundlage hat wieder die ſinnliche Gewißheit anderer Perſonen über gewiſſe ſinnliche Facta zum Grunde gelegt und bringt anderes damit in Verbindung.

Die Lebensgeschichte Christi ist so die äußere Beglaubigung, aber der Glaube verändert seine Bedeutung, nämlich es ist nicht nur um den Glauben zu thun als Glauben an diese äußere Geschichte, sondern daß dieser Mensch Gottes Sohn war. Da wird der sinnliche Inhalt ein ganz anderer, er wird in einen anderen verwandelt und die Forderung ist, dieß soll beglaubigt werden. Der Gegenstand hat sich vollkommen verwandelt, aus einem sinnlich, empirisch existirenden in einen göttlichen, in ein wesentlich höchstes Moment Gottes selbst. Dieser Inhalt ist nichts Sinnliches mehr, wenn also die Forderung gemacht wird, ihn auf die vorige sinnliche Weise zu beglaubigen, so ist diese Weise sogleich unzureichend, weil der Gegenstand ganz anderer Natur ist.

Sollen die Wunder die unmittelbare Bewährung enthalten, so sind sie an und für sich eine nur relative Bewährung oder eine Beglaubigung von untergeordneter Art. Christus sagt als Vorwurf: „wenn ihr nicht Wunder sehet, so glaubet ihr nicht." „Es werden viele kommen und zu mir sagen: haben wir nicht in deinem Namen viele Zeichen gethan? und ich werde zu ihnen sagen: ich habe euch nicht erkannt, hebet euch weg von mir". Was für ein Interesse ist hier noch für dieses Wunderthun übrig gelassen? Das Relative konnte nur für die Interesse haben, die draußen standen, so zu sagen zur Belehrung der Juden und Heiden. Aber die Gemeinde, die formirt ist, bedarf desselben nicht mehr, sie hat den Geist in sich, der in alle Wahrheit leitet und der durch seine Wahrheit als Geist die wahrhafte Gewalt über den Geist ist, d. h. eine Macht, worin dem Geiste seine ganze Freiheit gelassen wird. Das Wunder ist nur eine Gewalt über natürliche Zusammenhänge und damit nur eine Gewalt über den Geist, der in das Bewußtseyn dieser beschränkten Zusammenhänge beschränkt ist. Wie könnte durch die Vorstellung einer solchen Gewalt die ewige Idee selbst zum Bewußtseyn kommen?

Wenn man den Inhalt so bestimmt, daß die Wunder Christi selbst sinnliche Erscheinungen seyen, die historisch beglaubigt werden können, ebenso seine Auferstehung, Himmelfahrt als sinnliche Begebenheiten betrachtet, so ist in Rücksicht auf das Sinnliche es sich nicht handelnd um die sinnliche Beglaubigung dieser Erscheinungen, die Sache wird nicht so gestellt, als ob nicht die Wunder Christi, seine Auferstehung, Himmelfahrt als selbst äußerliche Erscheinungen und sinnliche Begebenheiten ihre genügenden Zeugnisse hätten, sondern es handelt sich um das Verhältniß der sinnlichen Beglaubigung und der sinnlichen Begebenheiten beider zusammen zu dem Geist, zu dem geistigen Inhalt. Die Beglaubigung des Sinnlichen, sie mag einen Inhalt haben, welchen sie will, und sie mag durch Zeugniß oder Anschauung geschehen, bleibt unendlichen Einwendungen unterworfen, weil sinnlich Aeußerliches zum Grunde liegt, was gegen den Geist, das Bewußtseyn, das Andere ist; hier ist Bewußtseyn und Gegenstand getrennt und herrscht diese zum Grunde liegende Trennung, die mit sich führt die Möglichkeit von Irrthum, Täuschung, Mangel an Bildung, ein Factum richtig aufzufassen, so daß man Zweifel haben und die heiligen Schriften, was das bloß Aeußerliche und Geschichtliche betrifft, wie profane Schriften betrachten kann, ohne daß man in den guten Willen der Zeugniß Gebenden Mißtrauen zu setzen braucht. Der sinnliche Inhalt ist nicht an ihm selbst gewiß, weil er es nicht durch den Geist als solchen ist, weil er einen andern Boden hat, nicht durch den Begriff gesetzt ist. Man kann meinen, man müsse durch Vergleichung aller Zeugnisse, Umstände auf den Grund kommen, oder es müssen Entscheidungsgründe für das Eine oder für das Andere sich finden, allein diese ganze Weise der Beglaubigung und der sinnliche Inhalt als solcher ist zurückzustellen gegen das Bedürfniß des Geistes. Was für den Geist Wahrheit haben, was er glauben

ſoll, muß nicht ſinnliches Glauben ſeyn; was für den Geiſt wahr iſt, iſt ein ſolches, für welches die ſinnliche Erſcheinung heruntergeſetzt wird. Indem der Geiſt vom Sinnlichen anfängt und zu dieſem ſeiner Würdigen kommt, iſt ſein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives Verhalten. Es iſt dieß eine Hauptbeſtimmung.

Dennoch bleibt aber immer die Neugierde und Wißbegierde übrig, wie denn die Wunder zu nehmen, zu erklären, zu faſſen ſeyen, und zwar zu faſſen in dem Sinne, daß ſie keine Wunder, ſondern vielmehr natürliche Erfolge ſeyen. Solche Neugierde ſetzt aber den Zweifel und den Unglauben voraus und möchte eine plauſible Unterſtützung finden, wobei die moraliſche Tugend und die Wahrhaftigkeit der betheiligten Perſonen gerettet wäre; dann nimmt man an, es ſey eine nicht beabſichtigte, d. h. kein Betrug vorgegangen und iſt wenigſtens ſo billig und wohlmeinend, daß Chriſtus und ſeine Freunde ehrliche Leute bleiben ſollen. Das kürzeſte wäre alſo, die Wunder überhaupt ganz zu verwerfen; wenn man keine Wunder glaubt, ſie der Vernunft entgegen findet, ſo hilft es nichts, daß ſie bewieſen werden; ſie ſollen auf ſinnlicher Wahrnehmung beruhen, aber unüberwindlich iſt es im Menſchen, was bloß ſolche Beglaubigung hat, nicht als Wahrheit gelten zu laſſen. Denn hier ſind die Beweiſe nichts als Möglichkeiten und Wahrſcheinlichkeiten, d. h. nur ſubjective endliche Gründe.

Oder man muß den Rath geben: habe nur die Zweifel nicht, ſo ſind ſie gelöſt! Aber ich muß ſie haben, ich kann ſie nicht auf die Seite legen und die Nothwendigkeit ſie zu beantworten, beruht auf der Nothwendigkeit, ſie zu haben. Die Reflexion macht dieſe Anſprüche als abſolute, ſie fixirt ſich auf dieſe endlichen Gründe, aber in der Frömmigkeit, im wahren Glauben ſind dieſe endlichen Gründe, der endliche Verſtand ſchon längſt hinweggeräumt. Solche Neugierde geht ſchon vom Unglauben aus; der Glaube aber beruht auf dem Zeug-

niſſe des Geiſtes nicht von den Wundern, ſondern von der abſoluten Wahrheit, von der ewigen Idee, alſo dem wahrhaften Inhalte und von dieſem Standpunkte aus haben die Wunder ein geringes Intereſſe, ſie können ebenſoſehr nebenher erbaulich als ſubjective Gründe angeführt, als bei Seite gelaſſen werden. Dazu kommt, daß die Wunder, wenn ſie beglaubigen ſollen, ſelbſt erſt beglaubigt werden müſſen. Aber was durch ſie beglaubigt werden ſoll, iſt die Idee, die ihrer nicht bedarf und darum es auch nicht bedarf, ſie zu beglaubigen.

Doch iſt Folgendes noch zu bemerken: Wunder ſind überhaupt Erfolge durch die Macht des Geiſtes über den natürlichen Zuſammenhang, ein Eingreifen in den Gang und in die ewigen Geſetze der Natur. Aber überhaupt iſt der Geiſt dieſes Wunder, dieſes abſolute Eingreifen. Schon das Leben greift in dieſe ſogenannten ewigen Geſetze der Natur ein, es vernichtet z. B. die ewigen Geſetze des Mechanismus und der Chemie. Noch mehr wirkt auf das Leben die Macht des Geiſtes und ſeine Schwäche. Schrecken kann Tod, Kummer Krankheit herbeiführen und ebenſo hat zu allen Zeiten der unendliche Glaube und das Zutrauen den Krüppel gehend, Taube hörend gemacht u. ſ. w. Dem neuern Unglauben an ſolche Erfolge liegt der Aberglaube an die ſogenannte Naturmacht und deren Selbſtſtändigkeit gegen den Geiſt zu Grunde.

Dieſe Beglaubigung iſt aber nur die erſte, zufällige Weiſe des Glaubens. Der eigentliche Glaube ruht im Geiſte der Wahrheit. Jene Bewährung betrifft noch ein Verhältniß zur ſinnlichen, unmittelbaren Gegenwart; der eigentliche Glaube iſt geiſtig und im Geiſte hat die Wahrheit die Idee zum Grunde und indem dieſe zugleich in der Vorſtellung auf zeitliche, endliche Weiſe an einem dieſen Individuum iſt, ſo kann ſie als an dieſem Individuum realiſirt nur erſcheinen nach ſeinem Tode und nach der Entrückung aus der Zeitlichkeit, wenn der Verlauf der Erſcheinung ſelbſt zu geiſtiger Totalität vollendet

ist d. h. darin, an Jesum zu glauben, liegt es selbst, daß dieser Glaube nicht mehr die sinnliche Erscheinung als solche vor sich habe, deren sinnliche Wahrnehmung sonst die Beglaubigung ausmachen soll.

Es ist dasselbe, was in allem Erkennen vorkommt, insofern es auf ein Allgemeines gerichtet ist. Die Gesetze des Himmels hat bekanntlich Keppler entdeckt. Sie gelten für uns auf doppelte Weise, sind das Allgemeine. Man hat von den einzelnen Fällen angefangen, einige Bewegungen auf die Gesetze zurückgeführt, es sind aber nur einzelne Fälle, man könnte denken, daß es Millionen Mal mehr Fälle geben kann, daß es Körper gäbe, die nicht so fallen, selbst auf die himmlischen Körper ist es so kein allgemeines Gesetz. Man ist so allerdings durch Induction mit diesen Gesetzen bekannt geworden, aber das Interesse des Geistes ist, daß ein solches Gesetz an und für sich wahr ist, d. h. aber, daß die Vernunft in ihm ihr Gegenbild habe, dann erkennt sie es als an und für sich wahr. Dagegen tritt dann jenes sinnliche Erkennen in den Hintergrund, es ist wohl Anfangspunkt, Ausgangspunkt, der dankbar anzuerkennen ist, aber solch ein Gesetz steht jetzt für sich selbst, so ist denn seine Beglaubigung eine andere, es ist der Begriff, und die sinnliche Existenz ist nun zu einem Traumbild des Erdenlebens herabgesetzt, über dem eine höhere Region mit eigenem festen Inhalte ist.

Dasselbe Verhältniß findet Statt bei den Beweisen vom Daseyn Gottes, die vom Endlichen anfangen, der Mangel darin ist, daß das Endliche nur auf affirmative Weise gefaßt ist, aber der Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen ist zugleich so, daß der Boden des Endlichen verlassen wird und es herabgesetzt wird zum Untergeordneten, zu einem fernen Bild, das nur noch in der Vergangenheit und Erinnerung besteht, nicht in dem Geist, der sich schlechthin gegenwärtig ist, der jenen Ausgangspunkt verlassen hat und auf einem Boden

von ganz anderer Würde steht. Die Frömmigkeit kann so von allem Veranlassung nehmen, sich zu erbauen, dieß ist denn so der Ausgangspunkt. Man hat bewiesen, daß mehrere Citate Christi aus dem alten Testamente unrichtig sind, so daß das daraus Hervorgehende nicht gegründet ist im unmittelbaren Verstand der Worte. Das Wort sollte auch so ein festes seyn; aber der Geist macht daraus, was das Wahrhafte ist. So ist die sinnliche Geschichte Ausgangspunkt für den Geist, für den Glauben, und diese zwei Bestimmungen müssen unterschieden werden, und erst die Rückkehr des Geistes in sich, das geistige Bewußtseyn ist es, worauf es ankommt.

Es erhellet so, daß die Gemeinde an sich diesen Glaubensinhalt hervorbringt, daß nicht, so zu sagen, durch die Worte der Bibel dieß hervorgebracht wird, sondern durch die Gemeinde. Auch nicht die sinnliche Gegenwart, sondern der Geist lehrt die Gemeinde, daß Christus Gottes Sohn ist, daß er ewig zur Rechten des Vaters im Himmel sitzt. Das ist die Interpretation, das Zeugniß und Decret des Geistes. Wenn dankbare Völker ihre Wohlthäter nur unter die Sterne versetzten, so hat der Geist die Subjectivität als absolutes Moment der göttlichen Natur anerkannt. Die Person Christi ist von der Kirche zu Gottes Sohn decretirt. Die empirische Weise, kirchliche Bestimmung, Concilien u. s. f. geht uns hierbei nichts an. Was ist der Inhalt an und für sich, das ist die Frage. Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte. Was der Geist thut, ist keine Historie; es ist ihm nur um das zu thun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes.

3. Aber es ist dieß auch erschienen, hat Beziehung auf das Subject, ist für dasselbe, und es hat nicht minder wesentliche Beziehung darauf, das Subject soll Bürger des Reiches Gottes seyn.

Dieses, daß das Subject selbst ein Kind Gottes werden soll, enthält, daß die Versöhnung an und für sich vollbracht ist in der göttlichen Idee, und sie dann auch erschienen ist, die Wahrheit gewiß ist dem Menschen. Eben das Gewißseyn ist die Erscheinung, die Idee, wie sie in der Weise des Erscheinens an das Bewußtseyn kommt.

Das Verhältniß des Subjects zu dieser Wahrheit ist, daß das Subject eben zu dieser bewußten Einheit kommt, sich derselben würdigt, sie in sich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geist.

Dieß geschieht durch Vermittlung in sich selbst, und diese Vermittlung ist, daß es diesen Glauben hat: denn der Glaube ist die Wahrheit, die Voraussetzung, daß an und für sich und gewiß die Versöhnung vollbracht ist. Nur vermittelst dieses Glaubens, daß die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht ist, ist das Subject fähig, im Stande, sich selbst in diese Einheit zu setzen. Diese Vermittlung ist absolut nothwendig.

In dieser Beseligung vermittelst dieses Ergreifens ist die Schwierigkeit aufgehoben, die unmittelbar darin liegt, daß das Verhältniß der Gemeinde ist zu dieser Idee ein Verhältniß von einzelnen, besonderen Subjecten zur Idee, aber diese Schwierigkeit ist gehoben in dieser Waheit selbst.

Die Schwierigkeit ist näher, daß das Subject verschieden ist vom göttlichen Geist, was als seine Endlichkeit erscheint. Dieses ist gehoben, und daß es gehoben ist, liegt darin, daß Gott das Herz des Menschen ansieht, den substantiellen Willen, die innerste Alles befassende Subjectivität des Menschen, das innere, wahrhafte, ernstliche Wollen.

Außer diesem inneren Willen, verschieden von dieser innerlichen, substantiellen Wirklichkeit ist am Menschen noch seine Aeußerlichkeit, seine Mangelhaftigkeit, daß er Fehler begehen, daß er existiren kann auf eine Weise, die dieser inner-

lichen, substantiellen Wesentlichkeit, dieser substantiellen, wesentlichen Innerlichkeit nicht angemessen ist.

Aber die Aeußerlichkeit, das Andersseyn überhaupt, die Endlichkeit, Unvollkommenheit, wie sie sich weiter bestimmt, ist zu einem Unwesentlichen herabgesetzt und als solches gewußt. Denn in der Idee ist das Andersseyn des Sohnes ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes, wesentliches, bleibendes, absolutes Moment.

Das ist der Begriff der Gemeinde überhaupt: die Idee, die insofern der Proceß des Subjects in und an ihm selbst ist, welches Subject in den Geist aufgenommen, geistig ist, so, daß der Geist Gottes in ihm wohnt. Dieß sein reines Selbstbewußtseyn ist zugleich Bewußtseyn der Wahrheit, und dieses reine Selbstbewußtseyn, das die Wahrheit weiß und will, ist eben der göttliche Geist in ihm. Oder dieses Selbstbewußtseyn als Glaube ausgesprochen, der auf dem Geiste, d. h. auf einer Vermittlung beruht, die alle endliche Vermittlung aufhebt, ist der von Gott gewirkte Glaube.

b. Die Realisirung der Gemeinde. Die reale Gemeinde ist, was wir im Allgemeinen die Kirche nennen. Das ist nicht mehr das Entstehen der Gemeinde, sondern die bestehende Gemeinde, die sich auch erhält.

Das Bestehen der Gemeinde ist ihr fortdauerndes, ewiges Werden, welches darin begründet ist, daß der Geist dieß ist, sich ewig zu erkennen, sich auszuschließen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtseyns und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln und zu erfassen, indem in dem endlichen Bewußtseyn das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewußtseyn hervorgeht. Aus der Gährung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, duftet der Geist hervor.

In der bestehenden Gemeinde ist nun die Kirche die Veranstaltung überhaupt, daß die Subjecte zu der Wahrheit

kommen, die Wahrheit ſich aneignen, und dadurch der heilige Geiſt in ihnen auch real, wirklich, gegenwärtig werde, in ihnen ſeine Stätte habe, daß die Wahrheit in ihnen ſey und ſie im Genuſſe, in der Bethätigung der Wahrheit, des Geiſtes ſeyen, daß ſie als Subjecte die Bethätigenden des Geiſtes ſeyen.

Das Allgemeine der Kirche iſt, daß die Wahrheit hier vorausgeſetzt iſt, nicht, wie im Entſtehen, der heilige Geiſt erſt ausgegoſſen, erſt erzeugt wird, ſondern daß die Wahrheit als vorhandene Wahrheit iſt. Das iſt ein verändertes Verhältniß des Anfangs für das Subject.

1. Dieſe Wahrheit, die ſo vorausgeſetzt, vorhanden iſt, iſt die Lehre der Kirche, die Glaubenslehre, und den Inhalt dieſer Lehre kennen wir; es iſt mit Einem Wort die Lehre von der Verſöhnung. Es iſt nicht mehr, daß dieſer Menſch zu der abſoluten Bedeutung erhoben wird durch das Ausgießen, Decretiren des Geiſtes, ſondern daß dieſe Bedeutung eine gewußte, anerkannte iſt.

Dieſe abſolute Befähigung des Subjects iſt es, ſowohl in ihm ſelbſt, als objectiv Antheil zu nehmen an der Wahrheit, zur Wahrheit zu kommen, in der Wahrheit zu ſeyn, zum Bewußtſeyn derſelben zu gelangen. Dieß Bewußtſeyn der Lehre iſt hier vorausgeſetzt, vorhanden.

Es erhellet ſowohl, daß eine Lehre nothwendig iſt, als daß in dem Beſtehen der Gemeinde die Lehre ſchon fertig iſt. Dieſe Lehre iſt es, welche vorſtellig gemacht wird, und dieß iſt ein Inhalt, in dem an und für ſich vollbracht, aufgezeigt iſt, was am Individuum als ſolchem hervorgebracht werden ſoll.

So als Vorausgeſetztes in ſeinen Elementen, Fertiges iſt es, daß ſie erſt in der Gemeinde ſelbſt ausgebildet wird. Der Geiſt, der ausgegoſſen wird, iſt erſt der Anfang, der anfangende, die Erhebung. Die Gemeinde iſt das Bewußtſeyn dieſes Geiſtes, das Ausſprechen deſſen, was der Geiſt gefunden hat, wovon er getroffen wurde, daß Chriſtus für den

Geiſt iſt. Der Unterſchied, ob die Gemeinde auf den Grund einer geſchriebenen Urkunde ihr Bewußtſeyn ausſpricht oder ihre Selbſtbeſtimmungen an die Tradition knüpft, iſt kein weſentlicher; die Hauptſache iſt, daß ſie durch den in ihr gegenwärtigen Geiſt die unendliche Macht und Vollmacht zur Fortbildung und Fortbeſtimmung ihrer Lehre iſt. Dieſe Vollmacht beweiſt ſich auch in jenen beiden unterſchiedenen Fällen. Die Erklärung einer zu Grunde liegenden Urkunde iſt immer ſelbſt wieder Erkenntniß und entwickelt ſich zu neuen Beſtimmungen und wenn auch in der Tradition an ein Gegebenes, Vorausgeſetztes angeknüpft wird, ſo iſt die Traditon ſelbſt in ihrer geſchichtlichen Fortbildung weſentlich ein Setzen. Die Lehre wird weſentlich ſo in der Kirche hervorgebracht, in der Kirche ausgebildet. Sie iſt zuerſt als Anſchauung, Gefühl, als gefühltes, blitzähnliches Zeugniß des Geiſtes. Aber jene Beſtimmung des Hervorbringens iſt ſelbſt nur eine einſeitige Beſtimmung, denn die Wahrheit iſt zugleich an ſich vorhanden, vorausgeſetzt; das Subject iſt in den Inhalt ſchon aufgenommen.

Die Glaubenslehre iſt daher weſentlich erſt in der Kirche gemacht worden, und es iſt dann das Denken, das gebildete Bewußtſeyn, das auch darin ſeine Rechte behauptet, und was es ſonſt gewonnen an Bildung der Gedanken, an Philoſophie — für dieſe Gedanken und zum Behuf dieſer ſo gewußten Wahrheit verwendet; es bildet ſich aus anderm, concretem, noch mit Unreinem gemiſchten Inhalt die Lehre aus.

Dieſe vorhandene Lehre muß dann auch erhalten werden in der Kirche, das, was Lehre iſt, auch gelehrt werden. Um es der Willkühr und Zufälligkeit der Meinung und Einſicht zu entziehen, als Wahrheit, die an und für ſich iſt, und als ein Feſtes zu bewahren, wird es in Symbolen niedergelegt. Es iſt, exiſtirt, gilt, iſt anerkannt, unmittelbar, aber nicht auf eine ſinnliche Weiſe, daß das Auffaſſen dieſer Lehre

durch die Sinne geſchähe, wie die Welt auch ein Vorausgeſetztes iſt, zu der wir uns als einem Sinnlichen äußerlich verhalten.

Die geiſtige Wahrheit iſt nur als gewußte vorhanden; die Weiſe ihres Erſcheinens iſt, daß ſie gelehrt werde. Der Kirche iſt weſentlich die Veranſtaltung, daß ein Lehrſtand ſey, dem aufgetragen iſt, dieſe Lehre vorzutragen.

In dieſer Lehre wird das Subject geboren, es fängt an in dieſem Zuſtand der geltenden, vorhandenen Wahrheit, in dem Bewußtſeyn derſelben. Das iſt ſein Verhältniß zu dieſer an und für ſich vorausgeſetzten, vorhandenen Wahrheit.

2. Das Individuum, indem es ſo in der Kirche geboren, iſt es ſogleich, ob zwar noch bewußtloſes, doch beſtimmt, an dieſer Wahrheit Theil zu nehmen, derſelben theilhaftig zu werden; ſeine Beſtimmung iſt für dieſe Wahrheit. Die Kirche ſpricht dieß aus im Sacrament der Taufe, der Menſch iſt in der Gemeinſchaft der Kirche, worin das Böſe an und für ſich überwunden, Gott an und für ſich verſöhnt iſt.

Die Taufe zeigt an, daß das Kind in der Gemeinſchaft der Kirche, nicht im Elend geboren wird, nicht antreffen werde eine feindliche Welt, ſondern ſeine Welt die Kirche ſey, und ſich nur der Gemeinde anzubilden habe, die ſchon als ſein Weltzuſtand vorhanden iſt.

Der Menſch muß zweimal geboren werden, einmal natürlich und ſodann geiſtig, wie der Brahmine. Der Geiſt iſt nicht unmittelbar, er iſt nur, wie er ſich aus ſich gebiert; er iſt nur als der Wiedergeborene.

Dieſe Wiedergeburt iſt nicht mehr die unendliche Wehmuth, die der Geburtsſchmerz der Gemeinde überhaupt iſt, der unendliche reale Schmerz iſt dem Subjecte zwar nicht erſpart, aber gemildert; denn vorhanden iſt noch der Gegenſatz der Particularität, der beſonderen Intereſſen, Leidenſchaften, Eigenſucht. Das natürliche Herz, worin der Menſch befangen iſt, iſt der Feind, der zu bekämpfen iſt; es iſt dieß aber nicht

mehr der reale Kampf, aus welchem die Gemeinde hervorgegangen iſt.

Zu dieſem Individuum verhält ſich die Lehre als ein Aeußerliches. Das Kind iſt nur erſt Geiſt an ſich, noch nicht realiſirter Geiſt, nicht als Geiſt wirklich, hat nur die Fähigkeit, das Vermögen Geiſt zu ſeyn, als Geiſt wirklich zu werden; ſo kommt die Wahrheit an es zunächſt als ein Vorausgeſetztes, Anerkanntes, Geltendes, d. h. es kommt die Wahrheit nothwendig zuerſt als Auctorität an den Menſchen.

Alle Wahrheit, auch die ſinnliche — aber dieß iſt keine eigentliche Wahrheit — kommt zunächſt in dieſer Weiſe an den Menſchen. In unſerem ſinnlichen Wahrnehmen kommt ſo die Welt als Auctorität an uns, ſie iſt, wir finden ſie ſo, wir nehmen ſie auf als Seyendes und wir verhalten uns dazu als zu einem Seyenden. Das iſt ſo, und wie es iſt, ſo gilt es.

Die Lehre, das Geiſtige iſt nicht als ſolche ſinnliche Auctorität vorhanden, ſondern muß gelehrt werden als geltende Wahrheit. Sitte iſt ein Geltendes, eine beſtehende Ueberzeugung; weil es aber ein Geiſtiges iſt, ſagen wir nicht: es iſt, ſondern: es gilt. Weil es jedoch an uns kommt ſo als Seyendes — es iſt, und wie es an uns kommt ſo als ein Geltendes, ſo nennen wir dieſe Weiſe Auctoritat.

Dieſes, wie der Menſch das Sinnliche zu lernen hat — auf die Auctorität, weil es da iſt, weil es iſt, hat er ſich's gefallen zu laſſen; die Sonne iſt auch da, und weil ſie da iſt, muß ich mir's gefallen laſſen — ſo die Lehre, die Wahrheit; ſie kommt aber nicht durch ſinnliches Wahrnehmen, durch Thätigkeit der Sinne, ſondern durch Lehre an uns als ein Seyendes, durch Auctorität. Was im menſchlichen Geiſt, d. i. in ſeinem wahren Geiſt iſt, wird ihm damit zum Bewußtſeyn gebracht als ein Gegenſtändliches, oder was in ihm iſt, wird entwickelt, ſo, daß er es weiß als die Wahrheit, in der er iſt. In ſolcher Erziehung, Uebung, Bildung und Aneignung handelt

es ſich nur um Angewöhnung an das Gute und Wahre. Es iſt inſofern da nicht darum zu thun, das Böſe zu überwinden: denn das Böſe iſt an und für ſich überwunden. Es handelt ſich nur um die zufällige Subjectivität. Mit der einen Beſtimmung des Glaubens, daß das Subject nicht iſt, wie es ſeyn ſoll, iſt zugleich die abſolute Möglichkeit verknüpft, daß es ſeine Beſtimmung erfülle, von Gott zu Gnaden angenommen werde. Dieß iſt die Sache des Glaubens. Das Individuum muß die Wahrheit der an ſich ſeyenden Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur ergreifen und dieſe Wahrheit ergreift es im Glauben an Chriſtum; Gott iſt ſo nicht mehr ein Jenſeits für daſſelbe und das Ergreifen jener Wahrheit iſt der erſteren Grundbeſtimmung entgegengeſetzt, daß das Subject nicht ſey, wie es ſeyn ſoll. Das Kind, inſofern es in der Kirche geboren iſt, iſt in der Freiheit und zur Freiheit geboren, es iſt kein abſolutes Andersſeyn mehr für daſſelbe, dieſes Andersſeyn iſt als ein Ueberwundenes, Beſiegtes geſetzt.

Es iſt bei dieſem Hineinbilden nur darum zu thun, das Böſe nicht aufkommen zu laſſen, wozu die Möglichkeit im Allgemeinen im Menſchen liegt; aber inſofern das Böſe aufkommt, wenn der Menſch Böſes thut, ſo iſt dieß zugleich vorhanden als ein an ſich Nichtiges, über das der Geiſt mächtig iſt, ſo, daß der Geiſt die Macht hat, das Böſe ungeſchehen zu machen.

Die Reue, Buße hat dieſen Sinn, daß das Verbrechen durch die Erhebung des Menſchen zur Wahrheit gewußt wird als ein an und für ſich Ueberwundenes, das keine Macht für ſich hat. Daß ſo das Geſchehene ungeſchehen gemacht wird, kann nicht auf ſinnliche Weiſe geſchehen, aber auf geiſtige Weiſe, innerlich Es wird ihm verziehen, er gilt als ein vom Vater Angenommenes unter den Menſchen.

Das iſt das Geſchäft der Kirche, dieſe Angewöhnung, daß die Erziehung des Geiſtes immer innerlicher, dieſe Wahrheit mit ſeinem Selbſt, mit dem Willen des Menſchen identiſcher,

ſein Wollen, ſein Geiſt wird. Der Kampf iſt vorbei und es iſt das Bewußtſeyn, daß es nicht ein Kampf iſt, wie in der perſiſchen Religion oder in der Kantiſchen Philoſophie, wo das Böſe überwunden ſeyn ſoll, aber an und für ſich dem Guten gegenüberſteht, das Höchſte der unendliche Progreß iſt.

Da iſt das Streben unendlich, die Auflöſung der Aufgabe ins Unendliche verlegt, wo man beim Sollen ſtehen bleibt.

Hier iſt vielmehr der Widerſpruch ſchon an ſich gelöſt; es wird im Geiſte das Böſe als an und für ſich überwunden gewußt, und vermittelſt deſſen, daß es an und für ſich überwunden iſt, hat das Subject nur ſeinen Willen gut zu machen, ſo iſt das Böſe, die böſe That verſchwunden.

Hier iſt das Bewußtſeyn, daß keine Sünde iſt, die nicht vergeben werden kann, wenn der natürliche Wille aufgegeben wird, nur nicht die Sünde gegen den heiligen Geiſt, das Läugnen des Geiſtes; denn er nur iſt die Macht, die alles aufheben kann.

Es giebt der Schwierigkeiten dabei ſehr viele, die aus dem Begriff des Geiſtes und der Freiheit entſtehen, einer Seits iſt der Geiſt als allgemeiner Geiſt und anderer Seits das Fürſichſeyn des Menſchen, das Fürſichſeyn des einzelnen Individuums. Es muß geſagt werden, es iſt der göttliche Geiſt, der die Wiedergeburt bewirkt; dieß iſt göttlich freie Gnade, denn alles Göttliche iſt frei; es iſt nicht Fatum, nicht Schickſal; anderer Seite iſt aber auch das Selbſtſeyn der Seele feſtſtehend, und man ſucht nun zu ermitteln, wie viel dem Menſchen zukommt; eine Velleitas, Nisus wird ihm gelaſſen, aber dieß feſte Verharren in dieſem Verhältniſſe iſt ſelbſt das Ungeiſtige. Das erſte Seyn, das Selbſtſeyn, iſt an ſich der Begriff, an ſich der Geiſt, und das was aufzuheben iſt, iſt die Form ſeiner Unmittelbarkeit, ſeines vereinzelten, particularen Fürſichſeyns. Dieß Sichaufheben und Zuſichkommen des Begriffs iſt aber nicht beſchränkter, allgemeiner Geiſt. Das Thun im Glauben an die an ſich ſeyende Verſöhnung iſt einer Seits

das Thun des Subjects, anderer Seits das Thun des göttlichen Geistes; der Glaube selbst ist der göttliche Geist, der im Subjecte wirkt; aber so ist dieses nicht ein passives Gefäß, sondern der heilige Geist ist ebenso des Subjectes Geist, indem es den Glauben hat; in diesem Glauben handelt es gegen seine Natürlichkeit, thut sie ab, entfernt sie.

Zur Erläuterung der Antinomie, die in diesem Wege der Seele liegt, kann auch der Unterschied der drei Vorstellungsweisen dienen, die sich in dieser Rücksicht gebildet haben.

a. Die erste, die moralische Ansicht, die ihren Gegensatz an dem ganz äußerlichen Verhältnisse des Selbstbewußtseyns hat, an einem Verhältnisse, das für sich genommen als viertes oder erstes sich stellen würde, nämlich am orientalisch despotischen Verhältniß der Vernichtung des eignen Denkens und Wollens; diese moralische Ansicht setzt den absoluten Zweck, das Wesen des Geistes in einen Zweck des Wollens und zwar des Wollens als nur seines Wollens, so daß diese subjective Seite die Hauptsache ist. Das Gesetz, das Allgemeine, das Vernünftige ist meine Vernünftigkeit in mir, ebenso das Wollen und die Verwirklichung, die es mir zu eigen und zu meinem subjectiven Zwecke macht, ist auch das Meinige und insofern in diese Ansicht auch die Vorstellung von einem Höhern, Höchsten, von Gott und dem Göttlichen eintritt, so ist dieß selbst nur ein Postulat meiner Vernunft, ein von mir Gesetztes. Es soll zwar ein Nichtgesetztes, die schlechthin unabhängige Macht seyn; aber in diesem Nichtgesetztseyn desselben vergesse ich nicht, daß auch dieß Nichtgesetztseyn selbst ein Gesetztseyn durch mich ist. Ob man dieß nun in Form des Postulats ausspricht oder sagt: mein Gefühl von Abhängigkeit oder von Erlösungsbedürftigkeit ist das Erste, das ist dasselbe, denn es ist ebenso die eigene Objectivität der Wahrheit damit aufgehoben.

b. Die Frömmigkeit fügt nun in Ansehung des Ent-

schließens, wie noch mehr in Ansehung des Allgemeinen, des Gesetzes die Ansicht hinzu, daß dieß göttlicher Wille sey und daß auch die Kraft des guten Entschlusses ein Göttliches überhaupt ist, und läßt es bei dieser allgemeinen Beziehung bestehen.

Endlich c. die mystische und kirchliche Ansicht bestimmt diesen Zusammenhang Gottes und des subjectiven Wollens und Seyns näher und bringt ihn in das Verhältniß, dem die Natur der Idee zu Grunde liegt. Die verschiedenen kirchlichen Vorstellungen sind nur verschiedene Versuche der Auflösung dieser Antinomie. Die lutherische Fassung ist ohne Zweifel die geistreichste, wenn sie auch noch nicht vollständig die Form der Idee erreicht hat.

3. Das Letzte in dieser Sphäre ist der Genuß dieser Aneignung, der Gegenwärtigkeit Gottes. Es handelt sich eben um die bewußte Gegenwärtigkeit Gottes, Einheit mit Gott, die unio mystica, das Selbstgefühl Gottes.

Dieß ist das Sacrament des Abendmahls, in welchem auf sinnliche, unmittelbare Weise dem Menschen gegeben wird das Bewußtseyn seiner Versöhnung mit Gott, das Einkehren und Innewohnen des Geistes in ihm.

Indem dieß Selbstgefühl ist, ist es auch eine Bewegung, setzt voraus ein Aufheben Unterschiedener, damit diese negative Einheit herauskommt. Wenn schon die beständige Erhaltung der Gemeinde, die zugleich die ununterbrochene Erschaffung derselben ist, die ewige Wiederholung des Lebens, Leidens und Auferstehens Christi in den Gliedern der Kirche ist, so wird diese Wiederholung ausdrücklich im Sacrament des Abendmahls vollbracht. Das ewige Opfer ist hier dieß, daß der absolute Gehalt, die Einheit des Subjects und des absoluten Objects dem Einzelnen zum unmittelbaren Genuß dargeboten wird und indem der Einzelne versöhnt ist, so ist diese vollbrachte Versöhnung die Auferstehung Christi. Daher ist auch das Abendmahl der Mittelpunkt der christlichen Lehre und von hier aus

erhalten alle Differenzen in der chriſtlichen Kirche ihre Farbe und Beſtimmung. Darüber ſind nun dreierlei Vorſtellungen:

1. Nach der einen Vorſtellung iſt die Hoſtie, dieſes Aeußerliche, dieſes ſinnliche, ungeiſtige Ding durch Conſecration der gegenwärtige Gott — Gott als ein Ding, in der Weiſe eines empiriſchen Dings, ebenſo empiriſch von dem Menſchen genoſſen. Indem Gott ſo als Aeußerliches im Abendmahl, dieſem Mittelpunkt der Lehre, gewußt wird, iſt dieſe Aeußerlichkeit die Grundlage der ganzen katholiſchen Religion. Es entſteht ſo die Knechtſchaft des Wiſſens und Handelns; durch alle weiteren Beſtimmungen geht dieſe Aeußerlichkeit, indem das Wahre als Feſtes, Aeußerliches vorgeſtellt iſt. Als ſo Vorhandenes außerhalb des Subjectes kann es in die Gewalt Anderer kommen; die Kirche iſt im Beſitz deſſelben, ſo wie aller Gnadenmittel; das Subject iſt in jeder Hinſicht das paſſive, empfangende, das nicht wiſſe, was wahr, recht und gut ſey, ſondern es nur anzunehmen habe von Andern.

2. Die lutheriſche Vorſtellung iſt, daß die Bewegung anfängt von einem Aeußerlichen, das ein gewöhnliches, gemeines Ding iſt, daß aber der Genuß, das Selbſtgefühl der Gegenwärtigkeit Gottes zu Stande kommt, inſoweit und inſofern die Aeußerlichkeit verzehrt wird, nicht bloß leiblich, ſondern im Geiſt und Glauben. Im Geiſt und Glauben nur iſt der gegenwärtige Gott. Die ſinnliche Gegenwart iſt für ſich nichts und auch die Conſecration macht die Hoſtie nicht zu einem Gegenſtand der Verehrung, ſondern der Gegenſtand iſt allein im Glauben, und ſo im Verzehren und Vernichten des Sinnlichen die Vereinigung mit Gott und das Bewußtſeyn dieſer Vereinigung des Subjects mit Gott. Hier iſt das große Bewußtſeyn aufgegangen, daß außer dem Genuß und Glauben die Hoſtie ein gemeines, ſinnliches Ding iſt: der Vorgang iſt allein im Geiſte des Subjects wahrhaft.

Da iſt keine Transſubſtantiation — allerdings eine Trans-

ſubſtantiation, aber eine ſolche, wodurch das Aeußerliche aufgehoben wird, die Gegenwart Gottes ſchlechthin eine geiſtige iſt, ſo, daß der Glaube des Subjects dazu gehört.

3. Die Vorſtellung iſt, daß der gegenwärtige Gott in der Vorſtellung nur, in der Erinnerung, alſo inſofern nur dieſe unmittelbare, ſubjective Gegenwärtigkeit habe. Dieß iſt die reformirte Vorſtellung, eine geiſtloſe, nur lebhafte Erinnerung der Vergangenheit, nicht göttliche Präſenz, keine wirkliche Geiſtigkeit. Hier iſt das Göttliche, die Wahrheit in die Proſa der Aufklärung und des bloßen Verſtandes heruntergefallen, ein bloß moraliſches Verhältniß.

c. Die Realiſirung des Geiſtigen zur allgemeinen Wirklichkeit; dieß enthält zugleich die Umwandlung, Umformung der Gemeinde.

Die Religion iſt die geiſtige und die Gemeinde iſt zunächſt im Inneren, im Geiſt als ſolchen. Dieß Innere, dieſe ſich präſente Subjectivität als innere, nicht in ſich entwickelt, iſt Gefühl, Empfindung; die Gemeinde hat weſentlich auch Bewußtſeyn, Vorſtellung, Bedürfniſſe, Triebe, weltliche Exiſtenz überhaupt, — aber mit demſelben tritt die Trennung, die Unterſchiedenheit auf, die göttliche, objective Idee tritt dem Bewußtſeyn als Anderes gegenüber, das Theils durch Autorität gegeben, Theils in der Andacht ſich zu eigen gemacht iſt; oder das Moment des Genuſſes iſt nur ein einzelnes Moment, oder die göttliche Idee, der göttliche Inhalt wird nicht geſchaut, nur vorgeſtellt. Das Jetzt des Genuſſes zerrinnt in der Vorſtellung Theils in ein Jenſeits, in einen jenſeitigen Himmel, Theils in Vergangenheit, Theils in Zukunft. Der Geiſt aber iſt ſich ſchlechthin gegenwärtig und fordert eine erfüllte Gegenwart, er fordert mehr als nur Liebe, trübe Vorſtellungen, er fordert, daß der Inhalt ſelbſt gegenwärtig ſey, oder daß das Gefühl, die Empfindung entwickelt, ausgebreitet ſey.

So ſteht die Gemeinde, als das Reich Gottes einer Objectivität überhaupt gegenüber. Die Objectivität als äußerliche, unmittelbare Welt iſt das Herz mit ſeinen Intereſſen, eine andere Objectivität iſt die der Reflexion, des abſtracten Gedankens, des Verſtandes, und die dritte wahre Objectivität iſt die des Begriffs und es iſt nun zu betrachten, wie der Geiſt ſich in dieſen drei Elementen realiſirt.

1. In der Religion an ſich iſt das Herz verſöhnt; dieſe Verſöhnung iſt ſo im Herzen, iſt geiſtig — das reine Herz, das dieſen Genuß der Gegenwärtigkeit Gottes in ihm und damit die Verſöhnung, den Genuß ſeines Verſöhntſeyns erlangt. Dieſe Verſöhnung iſt aber abſtract; das Selbſt, das Subject iſt nämlich zugleich die Seite dieſer geiſtigen Gegenwärtigkeit, nach welcher eine entwickelte Weltlichkeit in ihm vorhanden iſt, und das Reich Gottes, die Gemeinde hat ſo ein Verhältniß zur Weltlichkeit.

Daß nun die Verſöhnung real ſey, dazu gehört, daß in dieſer Entwickelung, in dieſer Totalität ebenſo die Verſöhnung gewußt werde, vorhanden, hervorgebracht ſey. Für dieſe Weltlichkeit ſind die Principien vorhanden in dieſem Geiſtigen.

Die Wahrheit der Weltlichkeit iſt das Geiſtige näher ſo, daß das Subject als Gegenſtand der göttlichen Gnade, als ſolches, das verſöhnt iſt mit Gott, unendlichen Werth hat, ſchon ſeiner Beſtimmung nach, die dann ausgeführt iſt in der Gemeinde. Nach dieſer Beſtimmung iſt dann das Subject gewußt als die unendliche Gewißheit des Geiſtes ſeiner ſelbſt, als die Ewigkeit des Geiſtes.

Dieſes ſo in ſich unendliche Subject, ſeine Beſtimmung zur Unendlichkeit iſt ſeine Freiheit, iſt dieß, daß es freie Perſon iſt, und ſich auch ſo zur Weltlichkeit, Wirklichkeit, als bei ſich ſeyende, in ſich verſöhnt ſeyende, ſchlechthin feſte, unendliche Subjectivität verhält. Das iſt das Subſtantielle,

dieſe ſeine Beſtimmung ſoll zu Grunde liegen, indem es ſich auf die Weltlichkeit bezieht.

Die Vernünftigkeit, Freiheit des Subjects iſt, daß das Subject dieß Befreite iſt, dieſe Befreiung erlangt hat durch die Religion, es nach ſeiner religiöſen Beſtimmung weſentlich frei iſt. Es iſt darum zu thun, daß dieſe Verſöhnung in der Weltlichkeit ſelbſt vorgehe.

1) Die erſte Form der Verſöhnung iſt die unmittelbare und eben darum noch nicht die wahrhafte Weiſe der Verſöhnung. Dieſe Verſöhnung erſcheint ſo, daß zuerſt die Gemeinde, das Verſöhntſeyn, das Geiſtige, dieß Verſöhntſeyn mit Gott in ſich ſich erhält abſtract von der Weltlichkeit, das Geiſtige ſelbſt der Weltlichkeit entſagt, ſich ein negatives Verhältniß gegen die Welt giebt und eben damit gegen ſich: denn die Welt iſt im Subject der Trieb zur Natur, zum geſelligen Leben, zur Kunſt und Wiſſenſchaft.

Das Concrete des Selbſt, die Leidenſchaften können nicht gegen das Religiöſe gerechtfertigt werden dadurch, daß es natürlich iſt, aber die mönchiſche Abſtraction enthält dieß, daß das Herz nicht concret entfaltet, als ein nicht Entwickeltes ſeyn ſoll, oder daß die Geiſtigkeit, das Verſöhntſeyn, das Leben für dieſe Verſöhnung ein in ſich concentrirtes, unentwickeltes ſeyn und bleiben ſoll. Der Geiſt aber iſt dieß, ſich zu entwickeln, zu unterſcheiden bis zur Weltlichkeit.

2) Die zweite Form dieſer Verſöhnung iſt, daß die Weltlichkeit und Religioſität einander äußerlich bleiben und doch in Beziehung kommen ſollen. So kann die Beziehung, in der beide ſtehen, nur eine äußerliche ſeyn, und eine ſolche, wo Eines über das Andere herrſcht und die Verſöhnung nicht da iſt: das Religiöſe ſoll das Herrſchende ſey, das Verſöhnte, die Kirche ſoll über das Weltliche herrſchen, was unverſöhnt iſt.

Es iſt eine Vereinigung mit der Weltlichkeit, die unver-

ſöhnt iſt, die Weltlichkeit roh in ſich und die als roh in ſich nur beherrſcht wird; aber das Herrſchende nimmt dieſe Weltlichkeit in ſich ſelbſt auf, alle Neigungen, alle Leidenſchaften, alles, was geiſtloſe Weltlichkeit iſt, tritt an der Kirche durch dieſe Herrſchaft ſelbſt hervor, weil das Weltliche nicht an ihm ſelbſt verſöhnt iſt.

Da iſt eine Herrſchaft geſetzt vermittelſt des Geiſtloſen, wo das Aeußerliche das Princip iſt, wo der Menſch in ſeinem Verhalten zugleich außer ſich iſt; es iſt das Verhältniß der Unfreiheit überhaupt. In Allem, was menſchlich heißt, allen Trieben, Verhältniſſen in Beziehung auf Familie, Thätigkeit und Staatsleben iſt die Entzweiung hineingeſetzt und das Nichtbeiſichſeyn des Menſchen iſt das Princip.

Der Menſch iſt in Knechtſchaft überhaupt in allen dieſen Formen, und alle dieſe Formen gelten als nichtige, unheilige, und er iſt, indem er in denſelben iſt, weſentlich ein Endliches, ein Entzweites, daß dieſes ein Nichtgeltendes, das Geltende ein Anderes ſey.

Es iſt dieſe Verſöhnung mit der Weltlichkeit, mit dem eignen Herzen des Menſchen ſo zuſammengebracht, daß dieſe Verſöhnung gerade das Gegentheil iſt. Die weitere Ausführung dieſes Zerriſſenſeyns in der Verſöhnung ſelbſt iſt dann das, was als Verderben der Kirche erſcheint, — der abſolute Widerſpruch des Geiſtigen in ihm ſelbſt.

3) Die dritte Beſtimmung iſt, daß dieſer Widerſpruch ſich auflöſt in Sittlichkeit, daß das Princip der Freiheit eingedrungen iſt in die Weltlichkeit, und indem die Weltlichkeit ſo gebildet iſt dem Begriff, der Vernunft, der Wahrheit, der ewigen Wahrheit ſelbſt gemäß, iſt es die concret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille.

In der Organiſation des Staates iſt es, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeſchlagen, dieſe von jenem durchdrungen und das Weltliche nun an und für ſich berechtigt iſt;

denn ihre Grundlage ist der göttliche Wille, das Gesetz des Rechts und der Freiheit. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisirt, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dieß ist die wahrhafte Subaction der Weltlichkeit.

Die Institutionen der Sittlichkeit sind göttliche, heilige, nicht in dem Sinn, wo das Heilige dem Sittlichen entgegengesetzt wird, wie Ehelosigkeit das Heilige seyn soll gegen die Ehe, die Familienliebe, oder freiwillige Armuth gegen thätigen Selbsterwerb, gegen das Rechtliche; ebenso der blinde Gehorsam gilt als Heiliges, sondern das Sittliche ist Gehorsam in der Freiheit, freier, vernünftiger Wille, Gehorsam des Subjects gegen das Sittliche. In der Sittlichkeit ist die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vorhanden und vollbracht.

2. Das Zweite ist, daß die ideale Seite nun sich darin für sich heraushebt. In diesem Versöhntseyn des Geistes mit sich weiß sich eben das Innere als bei sich selbst seyend, bei sich selbst zu seyn, und dieses Wissen bei sich selbst zu seyn, ist eben das Denken, das das Versöhntseyn, Beisichselbstseyn, in-Frieden-mit-sich-Seyn, aber in ganz abstractem, unentwickeltem Frieden mit sich ist. Es entsteht so die unendliche Forderung, daß der Inhalt der Religion sich auch dem Denken bewähre, und dieß Bedürfniß ist nicht abzuwenden.

Das Denken ist das Allgemeine, Thätigkeit des Allgemeinen und steht dem Concreten überhaupt, wie dem Aeußerlichen gegenüber. Es ist die Freiheit der Vernunft, die in der Religion erworben worden, die nun im Geiste sich für sich selbst weiß. Diese Freiheit wendet sich nun gegen die bloße geistlose Aeußerlichkeit, die Knechtschaft; denn die Knechtschaft ist dem Begriff der Versöhnung, der Befreiung schlechthin entgegen, und so tritt das Denken ein, das die Aeußerlichkeit, in welcher Form sie auch erscheine, zerstört und ihr Trotz bietet.

Es iſt dieß das negative und formelle Thun, das in ſeiner concreten Geſtalt die Aufklärung genannt worden, daß das Denken ſich gegen die Aeußerlichkeit wendet und die Freiheit des Geiſtes behauptet wird, die in der Verſöhnung liegt. Dieß Denken, inſofern es zuerſt auftritt, tritt es als dieß abſtract Allgemeine auf, iſt gegen das Concrete überhaupt gerichtet und damit auch gegen die Idee Gottes, dagegen, daß Gott der Dreieinige, nicht ein todtes Abſtractum iſt, ſondern dieß, ſich zu ſich ſelbſt zu verhalten, bei ſich ſelbſt zu ſeyn, zu ſich ſelbſt zurückzukehren. Dieſen Inhalt der Kirche greift das abſtracte Denken an mit ſeinem Princip der Identität: denn jener concrete Inhalt ſteht im Widerſpruch mit jenem Geſetz der Identität. In dem Concreten ſind Beſtimmungen, Unterſchiede; indem das abſtracte Denken ſich gegen die Aeußerlichkeit überhaupt kehrt, wendet es ſich auch gegen den Unterſchied als ſolchen, das Verhältniß Gottes zu dem Menſchen, Einheit beider, göttliche Gnade und menſchliche Freiheit — das iſt alles Verknüpfung entgegengeſetzter Beſtimmungen. Die Regel aber iſt dem Verſtand, dieſem abſtracten Denken die abſtracte Identität; dieſes Denken geht alſo daran, alles Concrete, alle Beſtimmungen, allen Inhalt in Gott aufzulöſen, und ſo hat dann die Reflexion als letztes Reſultat nur die Gegenſtändlichkeit der Identität ſelbſt, dieß, daß Gott nichts als das höchſte Weſen ſey, ohne Beſtimmung, leer: denn jede Beſtimmung macht concret; er iſt ein Jenſeits für das Erkennen; denn Erkennen iſt Wiſſen von einem concreten Inhalt. Dieſe Vollendung der Reflexion macht den Gegenſatz zur chriſtlichen Kirche, und iſt ſo alles Concrete in Gott getilgt, ſo ſpricht ſich dieß etwa ſo aus: Man kann Gott nicht erkennen — denn Gott erkennen heißt: Gott nach ſeinen Beſtimmungen kennen, er ſoll aber das reine Abſtractum bleiben. In dieſem Formellen iſt wohl das Princip der Freiheit, der Innerlichkeit, der Religion ſelbſt, aber zunächſt nur abſtract aufgefaßt.

Das Andere, wodurch Bestimmung hereinkommt in diese Allgemeinheit bei dieser Abstraction, ist kein Anderes als das, was in den natürlichen Neigungen, Trieben des Subjects liegt. Auf diesem Standpunkt wird dann gesagt: der Mensch ist von Natur gut. Indem aber diese reine Subjectivität diese Idealität, reine Freiheit ist, so hält sie sich wohl an die Bestimmung des Guten, aber das Gute selbst muß ebenso auch ein Abstractum bleiben.

Die Bestimmung des Guten ist da die Willkür, die Zufälligkeit des Subjects überhaupt, und so ist das die Spitze dieser Subjectivität, Freiheit, die Verzicht thut auf die Wahrheit und die Entwicklung der Wahrheit, in sich so webt und weiß, daß das, was sie gelten läßt, nur ihre Bestimmungen sind, daß sie Meister ist über das, was gut und böse ist.

Dieß ist ein inneres Weben in sich, das Heuchelei, höchste Eitelkeit eben so wohl seyn kann, als auch mit ruhigen, edeln, frommen Bestrebungen zusammen. Es ist das, was man das fromme Gefühlsleben nennt, worauf der Pietismus sich auch einschränkt, der keine objective Wahrheit anerkennt, gegen die Dogmen, den Inhalt der Religion sich gewendet hat, der zwar auch noch beibehält eine Vermittelung, Beziehung auf Christum, aber diese Beziehung soll im Gefühl, in der inneren Empfindung bleiben. Es hat da jeder so seinen Gott, Christus u. s. f. Particularität, worin jeder so seine individuelle Religion, Weltanschauung u. s. w. hat, ist allerdings im Menschen vorhanden, aber in der Religion, durch das Leben in der Gemeinde wird sie aufgezehrt, hat für den wahrhaft frommen Menschen keine Geltung mehr, wird bei Seite gestellt.

Diesseits des leeren Wesens Gottes steht so die für sich freie, selbstständig gewordene Endlichkeit, die in sich absolut gilt, z. B. als Rechtschaffenheit der Individuen. Die weitere Consequenz ist, daß nicht nur die Objectivität Gottes so jenseits ist, so negirt ist, sondern daß alle anderen objectiven an

und für ſich geltenden Beſtimmungen für ſich verſchwinden, welche in der Welt als Recht, ſittlich ꝛc. geſetzt werden. Indem das Subject ſich auf die Spitze ſeiner Unendlichkeit zurückzieht, ſo iſt das Gute, Rechte ꝛc. nur in ihm enthalten, es macht dieß alles zu ſeiner *ſubjectiven Beſtimmung*, es iſt nur *ſein* Gedanke. Die Erfüllung dieſes Guten wird dann aus der natürlichen Willkür, Zufälligkeit, Leidenſchaft ꝛc. genommen. Dieß Subject iſt dann das Bewußtſeyn, daß die Objectivität in ihm ſelbſt eingeſchloſſen iſt und dieſe kein Beſtehen hat, es iſt nur das Princip der Identität, was ihm gilt, dieß Subject iſt das abſtracte, es kann erfüllt werden mit was für Inhalt es ſey, es hat die Fähigkeit, jeden Inhalt, der dem Menſchen ſo ins Herz gepflanzt iſt, zu *ſubſumiren*. Die Subjectivität iſt ſo die Willkür ſelbſt und das Wiſſen ihrer Macht ſchlechthin, daß ſie die Objectivität, das Gute producirt und ihm den Inhalt giebt.

Die *andere* Entwicklung dieſes Standpunktes iſt dann die, daß das Subject gegen die Einheit, zu der es ſich ausgeleert hat, *nicht für ſich* iſt, dagegen *nicht* ſeine Particularität behält, ſondern ſich nur die Beſtimmung giebt, ſich *in die Einheit Gottes zu verſenken*. Das Subject hat ſo keinen beſondern, noch einen objectiven Zweck, als nur den der Ehre des Einen Gottes. Dieſe Form iſt *Religion*, es iſt darin ein affirmatives Verhältniß zu ſeinem Weſen, welches dieſer Eine iſt, das Subject giebt ſich darin auf. Dieſe Religion hat denſelben objectiven Inhalt wie die jüdiſche Religion, aber das Verhältniß des Menſchen iſt erweitert, es bleibt ihm keine Beſonderheit zurück, der jüdiſche Nationalwerth, der dieſes Verhältniß zum Einen ſetzt, fehlt hier, es iſt hier keine Beſchränkung, der Menſch verhält ſich als reines *abſtractes Selbſtbewußtſeyn* zu dieſem Einen. Es iſt die Beſtimmung der *muhamedaniſchen* Religion. *An ihr* hat das Chriſtenthum ſeinen *Gegenſatz*, weil ſie in *gleicher Sphäre* mit

der chriſtlichen Religion ſteht. Sie iſt wie die jüdiſche geiſtige Religion, aber nur im abſtracten wiſſenden Geiſte iſt dieſer Gott für das Selbſtbewußtſeyn und ſteht mit dem chriſtlichen Gott inſofern auf einer Stufe, daß keine Particularität beibehalten iſt. Wer Gott fürchtet, iſt ihm angenehm und der Menſch hat nur inſofern Werth, als er ſeine Wahrheit ſetzt in das Wiſſen, daß dieß der Eine, das Weſen ſey. Keine Scheidewand irgend einer Art zwiſchen den Gläubigen und zwiſchen ihnen und zwiſchen Gott iſt anerkannt. Vor Gott iſt die Beſtimmtheit des Subjects nach Stand und Rang aufgehoben, es kann ein Rang, es können Sclaven ſeyn, dieß iſt aber nur als accidentell.

Der Gegenſatz des Chriſtlichen und Muhamedaniſchen iſt, daß in Chriſtus die Geiſtigkeit concret entwickelt iſt und als Dreieinigkeit d. h. als Geiſt gewußt wird und daß die Geſchichte des Menſchen, das Verhältniß zu dem Einen concrete Geſchichte iſt, den Anfang hat vom natürlichen Willen, der, wie er nicht ſeyn ſoll, iſt, und das Aufgeben deſſelben, das Sichwerden iſt durch dieſe Negation ſeiner zu dieſem ſeinem Weſen. Der Muhamedaner haßt und verbannt alles Concrete, Gott iſt der abſolut Eine, wogegen der Menſch keinen Zweck, keine Particularität, keine Eigenthümlichkeit für ſich behält. Der exiſtirende Menſch *particulariſirt* ſich allerdings in ſeinen Neigungen, Intereſſen und dieſe ſind hier um ſo *wilder*, ungebändigter, weil die Reflexion ihnen fehlt, aber damit iſt auch das vollkommene *Gegentheil*, alles fallen zu laſſen, Gleichgültigkeit gegen jeden Zweck, abſoluter Fatalismus, Gleichgültigkeit gegen das Leben, kein praktiſcher Zweck gilt weſentlich. Indem nun aber der Menſch auch praktiſch iſt, thätig iſt, ſo kann nun der Zweck nur ſelbſt ſeyn, die Verehrung des Einen in allen Menſchen hervorzubringen, daher iſt die muhamedaniſche Religion weſentlich fanatiſch.

Die Reflexion, die wir geſehen haben, ſteht mit dem Mu-

hamedanismus auf Einer Stufe, daß Gott keinen Inhalt habe, nicht concret ſey. Alſo die Erſcheinung Gottes im Fleiſch, die Erhebung Chriſti zum Sohne Gottes, die Verklärung der Endlichkeit der Welt und des Selbſtbewußtſeyns zur unendlichen Selbſtbeſtimmung Gottes iſt hier nicht vorhanden. Das Chriſtenthum gilt nur als Lehre und Chriſtus als Gottgeſandter, als göttlicher Lehrer, alſo als Lehrer wie Sokrates, nur noch vorzüglicher als dieſer, da er ohne Sünde geweſen ſey. Das iſt aber nur eine Halbheit. Entweder war Chriſtus nur ein Menſch oder der „Menſchenſohn." Von der göttlichen Geſchichte bleibt alſo nichts übrig und von Chriſto wird eben ſo geſprochen, wie es im Koran geſchieht. Der Unterſchied dieſer Stufe und des Muhamedanismus beſteht nur darin, daß der letztere, deſſen Anſchauung ſich im Aether der Unbeſchränktheit badet, als dieſe unendliche Unabhängigkeit, alles Beſondere, Genuß, Stand, eigenes Wiſſen, alle Eitelkeit ſchlechthin aufgiebt. Hingegen der Standpunkt der verſtändigen Aufklärung, da für ſie Gott jenſeits iſt und kein affirmatives Verhältniß zum Subject hat, ſtellt den Menſchen abſtract für ſich hin, ſo daß er das affirmative Allgemeine, nur inſofern es in ihm iſt, anerkannt, aber es nur abſtract in ihm hat und daher die Erfüllung deſſelben nur aus der Zufälligkeit und Willkür entnimmt.

Dennoch iſt auch in dieſer letzten Form eine Verſöhnung zu erkennen, dieſe letzte Erſcheinung iſt ſo auch eine Realiſirung des Glaubens. Indem nämlich aller Inhalt, alle Wahrheit verkommen iſt in dieſer ſich in ſich unendlich wiſſenden, particularen Subjectivität, ſo iſt damit darin das Princip der ſubjectiven Freiheit zum Bewußtſeyn gekommen. Das, was Inneres in der Gemeinde heißt, iſt jetzt entwickelt in ſich, iſt nicht nur Inneres, Gewiſſen, ſondern iſt die Subjectivität, die ſich ſelbſt urtheilt, unterſcheidet, concret iſt; die als ihre Objectivität iſt, die das Allge-

meine in ihr weiß, was sie aus sich hervorbringt, die Subjectivität, die für sich ist, sich in sich bestimmt, also Vollendung des subjectiven Extrems zur Idee in sich ist. Der Mangel hierbei ist, daß dieß nur formell ist, wahre Objectivität entbehrt, es ist die letzte Spitze der formellen Bildung ohne Nothwendigkeit in sich. Zur wahrhaften Vollendung der Idee gehört, daß die Objectivität freigelassen sey, Totalität der Objectivität an ihr selbst sey.

Das Resultat dieser Objectivität ist also, daß im Subject Alles verblasen ist, ohne Objectivität, ohne feste Bestimmtheit, ohne Entwickelung Gottes. Diese letzte Spitze der formalen Bildung unserer Zeit ist zugleich die höchste Rohheit, weil sie von der Bildung nur die Form besitzt.

Wir haben bisher erkannt diese zwei Extreme gegen einander in der Fortbildung der Gemeinde. Das eine war diese Unfreiheit, Knechtschaft des Geistes in der absoluten Region der Freiheit. Das andere die abstracte Subjectivität, die subjective Freiheit ohne Inhalt.

3. Was endlich noch zu betrachten, ist, daß die Subjectivität aus sich entwickelt den Inhalt, aber nach der Nothwendigkeit — den Inhalt als nothwendig und diesen als objectiv, an und für sich seyend weiß und anerkennt. Das ist der Standpunkt der Philosophie, daß der Inhalt in den Begriff sich flüchtet und durch das Denken seine Wiederherstellung und Rechtfertigung erhält.

Dieß Denken ist nicht bloß dieß Abstrahiren und Bestimmen nach dem Gesetz der Identität; dieß Denken ist selbst wesentlich concret und so ist es Begreifen, es ist dieß, daß der Begriff sich zu seiner Totalität, zur Idee bestimmt.

Es ist die fürsichseyende, freie Vernunft, die den Inhalt der Wahrheit entwickelt und rechtfertigt im Wissen, eine Wahrheit anerkennt und erkennt. Der rein subjective Standpunkt, die Verflüchtigung alles Inhalts, die Aufklärung des Verstan-

des ſo wie der Pietismus erkennt keinen Inhalt und damit keine Wahrheit an.

Der Begriff *producirt* aber die Wahrheit — das iſt die ſubjective Freiheit — aber *anerkennt* dieſen Inhalt als ein zugleich *nicht Producirtes*, als an und für ſich ſeyendes Wahres. Dieſer objective Standpunkt iſt allein fähig, auf gebildete, denkende Weiſe das Zeugniß des Geiſtes auszuſprechen und abzulegen und iſt enthalten in der beſſeren Dogmatik unſerer Zeit.

Dieſer Standpunkt iſt damit die Rechtfertigung der Religion, insbeſondere der chriſtlichen, der wahrhaften Religion: er erkennt *den Inhalt nach ſeiner Nothwendigkeit*, nach ſeiner Vernunft, ebenſo erkennt er auch *die Formen in der Entwicklung dieſes Inhalts*. Dieſe Formen: die Erſcheinung Gottes, dieſe Vorſtellung für das ſinnliche, geiſtige Bewußtſeyn, das zur Allgemeinheit, zum Denken gekommen iſt, dieſe vollſtändige Entwickelung für den Geiſt haben wir geſehen.

Den Inhalt rechtfertigend und die Formen, die Beſtimmtheit der Erſcheinung erkennend, erkennt das Denken eben damit auch die *Schranken der Formen*. Die Aufklärung weiß *nur* von der Negation, Schranke, von der Beſtimmtheit als ſolcher und thut deswegen damit dem Inhalt ſchlechthin Unrecht.

Die Form, die Beſtimmtheit iſt *nicht nur Endlichkeit*, die Schranke, ſondern die Form als Totalität der Form iſt ſie *ſelbſt der Begriff*, und dieſe Formen ſind nothwendig, weſentlich.

Indem die Reflexion in die Religion eingebrochen iſt, ſo hat das Denken, die Reflexion, eine feindliche Stellung zur Vorſtellung in der Religion und zum concreten Inhalt. Das Denken, das ſo begonnen, hat keinen Aufenthalt mehr, führt ſich durch, macht das Gemüth, den Himmel und den erkennenden Geiſt leer und der religiöſe Inhalt flüchtet ſich dann in

den Begriff. Hier muß er seine Rechtfertigung erhalten, das Denken sich als concretes und freies fassen, die Unterschiede nicht als nur gesetzt behaltend, sondern sie als frei entlassend, und damit den Inhalt als objectiv anerkennend.

Die Philosophie hat das Geschäft, das Verhältniß zu den beiden vorhergehenden Stufen festzustellen. Die Religion, das fromme Bedürfniß kann auch, wie zum Begriff, so auch ihre Zuflucht nehmen zur Empfindung, zum Gefühl, sich darauf beschränken, daß es die Wahrheit aufgiebt, Verzicht thut, einen Inhalt zu wissen, so daß die heilige Kirche keine Gemeinschaft mehr hat und in Atome zerfällt. Denn die Gemeinschaft ist in der Lehre, aber jedes Individuum hat ein eigenes Gefühl, eigene Empfindungen und eine besondere Weltanschauung. Diese Form entspricht dem Geiste, der auch wissen will, wie er daran ist, nicht. Die Philosophie hat so zwei Gegensätze. Einer Seits der Kirche scheint sie entgegen zu seyn und das hat sie mit der Bildung, mit der Reflexion gemein, daß, indem sie begreift, sie bei der Form der Vorstellung nicht stehen bleibt, sondern sie hat im Gedanken zu begreifen, aber daraus auch die Form der Vorstellung als nothwendig zu erkennen. Aber der Begriff ist dieß Höhere, der auch die unterschiedenen Formen faßt und ihnen Gerechtigkeit widerfahren läßt. Der zweite Gegensatz ist gegen die Aufklärung, gegen die Gleichgültigkeit des Inhalts, gegen die Meinung, gegen die Verzweiflung des Aufgebens der Wahrheit. Die Philosophie hat den Zweck, die Wahrheit zu erkennen, Gott zu erkennen, denn er ist die absolute Wahrheit, insofern ist nichts anderes der Mühe werth gegen Gott und seine Explication. Die Philosophie erkennt Gott wesentlich als den concreten, als geistige, reale Allgemeinheit, die nicht neidisch ist, sondern sich mittheilt. Das Licht schon theilt sich mit. Wer da sagt, Gott sey nicht zu erkennen, der sagt, er ist neidisch

und macht keinen Ernſt daraus, an ihn zu glauben, wieviel er auch von Gott ſpricht. Die Aufklärung, dieſe Eitelkeit des Verſtandes iſt die heftigſte Gegnerin der Philoſophie, ſie nimmt es übel, wenn dieſe die Vernunft in der chriſtlichen Religion aufzeigt, wenn ſie zeigt, daß das Zeugniß des Geiſtes, der Wahrheit in der Religion niedergelegt iſt. In der Philoſophie, welche Theologie iſt, iſt es einzig nur darum zu thun, die Vernunft der Religion zu zeigen.

In der Philoſophie erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtſeyn aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf deſſen nicht, ſie nimmt die Wahrheit als Auctorität auf und empfindet die Befriedigung, Verſöhnung vermittelſt dieſer Wahrheit.

Im Glauben iſt wohl ſchon der wahrhafte Inhalt, aber es fehlt ihm noch die Form des Denkens. Alle Formen, die wir früher betrachtet haben: Gefühl, Vorſtellung, können wohl den Inhalt der Wahrheit haben, aber ſie ſelbſt ſind nicht die wahrhafte Form, die den wahrhaften Inhalt nothwendig macht. Das Denken iſt der abſolute Richter, vor dem der Inhalt ſich bewähren und beglaubigen ſoll. —

Der Philoſophie iſt der Vorwurf gemacht worden, ſie ſtelle ſich *über die Religion*: dieß iſt aber ſchon dem Factum nach falſch, denn ſie hat *nur dieſen* und keinen anderen Inhalt, aber ſie giebt ihn in der Form des Denkens; ſie ſtellt ſich ſo nur *über die Form des Glaubens*, der Inhalt iſt derſelbe.

Die Form des Subjects als fühlenden Einzelnen u. ſ. f. geht das Subject als Einzelnes an: aber *das Gefühl* als ſolches iſt nicht von der Philoſophie ausgeſtoßen. Es iſt die Frage nur, ob der *Inhalt* des Gefühls die Wahrheit ſey, ſich im Denken als der wahrhafte erweiſen kann. Die Philoſophie *denkt*, was das Subject als ſolches *fühlt* und überläßt es demſelben, ſich mit ſeinem Gefühl darüber abzufinden. Das

Gefühl ist so nicht durch die Philosophie verworfen, sondern es wird ihm durch dieselbe nur der wahrhafte Inhalt gegeben.

Aber insofern das Denken anfängt, sich in Gegensatz zu setzen gegen das Concrete, so ist der Proceß des Denkens, diesen Gegensatz durchzumachen, bis er zur Versöhnung kommt. Diese Versöhnung ist die Philosophie: die Philosophie ist insofern Theologie, sie stellt dar die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, daß die Natur, das Andersseyn an sich göttlich ist, und daß der endliche Geist Theils an ihm selbst dieß ist, sich zur Versöhnung zu erheben, Theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt.

Diese religiöse Erkenntniß durch den Begriff ist ihrer Natur nach nicht allgemein, ist auch wieder nur Erkenntniß in der Gemeinde und so bilden sich in Rücksicht auf das Reich des Geistes drei Stufen oder Stände: der erste Stand der unmittelbaren, unbefangenen Religion und des Glaubens, der zweite der Stand des Verstandes, der sogenannten Gebildeten, der Reflexion und Aufklärung, und endlich der dritte Stand, die Stufe der Philosophie.

Sehen wir nun aber die Realisirung der Gemeinde, nachdem wir ihr Entstehen und Bestehen betrachtet haben, in ihrer geistigen Wirklichkeit in diesen innern Zwiespalt verfallen, so scheint diese ihre Realisirung zugleich ihr Vergehen zu seyn. Sollte hier aber von einem Untergang gesprochen werden können, da das Reich Gottes für ewig gegründet ist, der heilige Geist als solcher ewig in seiner Gemeinde lebt und die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden? Vom Vergehen sprechen hieße also mit einem Mißton endigen.

Allein, was hilft es? Dieser Mißton ist in der Wirklichkeit vorhanden. Wie in der Zeit des römischen Kaiserthums, weil die allgemeine Einheit in der Religion verschwunden war und das Göttliche profanirt wurde und ferner das allgemeine

politiſche Leben rath- und thatlos und zutrauenslos war, die Vernunft ſich allein in die Form des Privatrechts flüchtete oder weil das An und für ſich ſeyende aufgegeben war, das beſondere Wohl zum Zweck erhoben wurde, ſo iſt auch jetzt, da die moraliſche Anſicht, die ſelbſteigene Meinung und Ueberzeugung ohne objective Wahrheit ſich zum Geltenden gemacht hat, die Sucht des Privatrechts und Genuſſes an der Tagesordnung. Wenn die Zeit erfüllet iſt, daß die Rechtfertigung durch den Begriff Bedürfniß iſt, dann iſt im unmittelbaren Bewußtſeyn, in der Wirklichkeit die Einheit des Innern und Aeußern nicht mehr vorhanden und iſt im Glauben nichts gerechtfertigt. Die Härte eines objectiven Befehls, ein äußerliches Daraufhalten, die Macht des Staates kann hier nichts ausrichten; dazu hat der Verfall zu tief eingegriffen. Wenn den Armen nicht mehr das Evangelium gepredigt wird, wenn das Salz dumm geworden und alle Grundfeſten ſtillſchweigend hinweggenommen ſind, dann weiß das Volk, für deſſen gedrungen bleibende Vernunft die Wahrheit nur in der Vorſtellung ſeyn kann, dem Drange ſeines Innern nicht mehr zu helfen. Es ſteht dem unendlichen Schmerze noch am nächſten, aber da die Liebe zu einer Liebe und zu einem Genuß ohne allen Schmerz verkehrt iſt, ſo ſteht es ſich von ſeinen Lehrern verlaſſen; dieſe haben ſich zwar durch Reflexion geholfen und in der Endlichkeit, in der Subjectivität und deren Virtuoſität und eben damit im Eiteln ihre Befriedigung gefunden, aber darin kann jener ſubſtantielle Kern des Volks die ſeinige nicht finden.

Dieſen Mißton hat für uns die philoſophiſche Erkenntniß aufgelöſt und der Zweck dieſer Vorleſungen war eben, die Vernunft mit der Religion zu verſöhnen, dieſe in ihren mannigfaltigen Geſtaltungen als nothwendig zu erkennen und in der offenbaren Religion die Wahrheit und die Idee wiederzufinden.

Aber dieſe Verſöhnung iſt ſelbſt nur eine partielle ohne äußere Allgemeinheit, die Philoſophie iſt in dieſer Beziehung ein abgeſondertes Heiligthum und ihre Diener bilden einen iſolirten Prieſterſtand, der mit der Welt nicht zuſammengehen darf und das Beſitzthum der Wahrheit zu hüten hat. Wie ſich die zeitliche, empiriſche Gegenwart aus ihrem Zwieſpalt herausfinde, wie ſie ſich geſtalte, iſt ihr zu überlaſſen und iſt nicht die unmittelbar praktiſche Sache und Angelegenheit der Philoſophie.

Anhang.

Vorlesungen

über

die Beweise vom Daseyn Gottes.

Erſte Vorleſung.

Dieſe Vorleſungen ſind der Betrachtung der Beweiſe vom Daſeyn Gottes beſtimmt; die äußere Veranlaſſung liegt darin, daß ich in dieſem Sommerſemeſter nur Eine Vorleſung über ein Ganzes von Wiſſenſchaft zu halten mich entſchließen mußte, und denn doch eine zweite, wenigſtens über einen einzelnen wiſſenſchaftlichen Gegenſtand hinzufügen wollte. Ich habe dabei dann einen ſolchen gewählt, welcher mit der anderen Vorleſung, die ich halte, über die Logik, in Verbindung ſtehe, und eine Art von Ergänzung zu dieſer, nicht dem Inhalte, ſondern der Form nach, ausmache, indem derſelbe nur eine eigenthümliche Geſtalt von den Grundbeſtimmungen der Logik iſt; ſie ſind daher vornehmlich meinen Herren Zuhörern, die an jener andern Theil nehmen, beſtimmt, ſo wie ſie denſelben auch am verſtändlichſten ſeyn werden.

Indem aber unſere Aufgabe iſt, die Beweiſe vom Daſeyn Gottes zu betrachten, ſo ſcheint von derſelben nur Eine Seite in die Logik zu fallen, nämlich die Natur des Beweiſens, die andere aber, der Inhalt, welcher Gott iſt, gehörte einer andern Sphäre, der Religion und der denkenden Betrachtung derſelben, der Religionsphiloſophie, an. In der That iſt es ein Theil dieſer Wiſſenſchaft, der in dieſen Vorleſungen für ſich herausgehoben und abgehandelt werden ſoll; im Verfolg wird es ſich näher hervorheben, welches Verhältniß derſelbe

zum Ganzen der Religionslehre hat, so wie dann auch, daß diese Lehre, insofern sie eine wissenschaftliche ist, und das Logische nicht so auseinanderfallen, wie es nach dem ersten Scheine unseres Zweckes das Ansehen hat, daß das Logische nicht bloß die formelle Seite ausmacht, sondern in der That damit zugleich im Mittelpunkte des Inhalts steht.

Das Erste aber, was uns begegnet, indem wir auf unser Vorhaben überhaupt uns einzulassen anfangen wollten, ist die allgemeine, demselben abgeneigte Ansicht der Bildungsvorurtheile der Zeit. Wenn der Gegenstand, Gott, für sich fähig ist, sogleich durch seinen Namen unsern Geist zu erheben, unser Gemüth aufs innigste zu interessiren, so mag diese Spannung ebenso schnell wieder nachlassen, wenn wir bedenken, daß es die Beweise vom Daseyn Gottes sind, die wir abzuhandeln gehen; die Beweise des Daseyns Gottes sind so sehr in Verruf gekommen, daß sie für etwas antiquirtes, der vormaligen Metaphysik angehöriges gelten, aus deren dürren Oeden wir uns zum lebendigen Glauben zurückgerettet, aus deren trockenem Verstande wir zum warmen Gefühle der Religion uns wieder erhoben haben. Ein Unternehmen, jene morschen Stützen unserer Ueberzeugung davon, daß ein Gott ist, welche für Beweise galten, durch neue Wendungen und Kunststücke eines scharfsinnigen Verstandes aufzufrischen, die durch Einwürfe und Gegenbeweise schwach gewordenen Stellen auszubessern, würde sich selbst durch seine gute Absicht keine Gunst erwerben können; denn nicht dieser oder jener Beweis, diese oder jene Form und Stelle desselben hat ihr Gewicht verloren, sondern das Beweisen religiöser Wahrheit, als solches, ist in der Denkweise der Zeit so sehr um allen Kredit gekommen, daß die Unmöglichkeit solchen Beweisens bereits ein allgemeines Vorurtheil ist, und noch mehr, daß es selbst für irreligiös gilt, solcher Erkenntniß Zutrauen zu schenken und auf ihrem Wege Ueberzeugung von Gott und seiner Natur oder auch nur von seinem Seyn zu suchen. Dieses

Beweiſen iſt daher auch ſo ſehr außer Kurs geſetzt, daß die Beweiſe kaum hie und da nur hiſtoriſch bekannt, ja ſelbſt Theologen, d. i. ſolchen, welche von den religiöſen Wahrheiten eine wiſſenſchaftliche Bekanntſchaft haben wollen, unbekannt ſeyn können.

Die Beweiſe vom Daſeyn Gottes ſind aus dem Bedürfniſſe, das Denken, die Vernunft zu befriedigen, hervorgegangen; aber dieſes Bedürfniß hat in der neueren Bildung eine ganz andere Stellung erhalten, als es vormals hatte, und die Standpunkte ſind zunächſt zu erwähnen, die ſich in dieſer Rückſicht ergeben haben; doch da ſie im Allgemeinen bekannt ſind und ſie in ihre Grundlagen zu verfolgen hier nicht der Ort iſt, ſo iſt nur an ſie zu erinnern, und zwar indem wir uns auf ihre Geſtalt, wie ſie innerhalb des Bodens des Chriſtenthums ſich macht, beſchränken. Auf dieſem nämlich kommt erſt der Gegenſatz zwiſchen Glauben und Vernunft innerhalb des Menſchen ſelbſt zu ſtehen, tritt der Zweifel in ſeinen Geiſt und kann zu der furchtbaren Höhe gelangen, um ihm alle Ruhe zu rauben. An die frühere, Phantaſie-Religionen, wie wir ſie kurz bezeichnen können, mußte freilich auch das Denken kommen, es mußte unmittelbar ſich gegen deren ſinnliche Bildungen und weiteren Gehalt mit ſeinem Gegenſatze kehren; die Widerſprüche, Feindſchaften und Feindſeligkeiten, die daraus entſprangen, giebt die äußerliche Geſchichte der Philoſophie an. Aber die Colliſionen gediehen in jenem Kreiſe nur zur Feindſchaft, nicht zum inneren Zwieſpalt des Geiſtes und Gemüths in ſich ſelbſt, wie innerhalb des Chriſtenthums, wo die beiden Seiten, die in Widerſpruch kommen, die Tiefe des Geiſtes als ihre eine und damit gemeinſchaftliche Wurzel gewinnen, und in dieſer Stelle in ihrem Widerſpruche zuſammengebunden, dieſe Stelle ſelbſt, den Geiſt, in ſeinem Innerſten zu zerrütten vermögen. Schon der Ausdruck Glaube, iſt dem chriſtlichen vorbehalten; man ſpricht nicht von griechiſchem, ägyptiſchem u. ſ. w. Glauben, oder vom Glauben an den Zeus, an den Apis u. ſ. f. Der Glaube

drückt die Innerlichkeit der Gewißheit aus, und zwar die tiefſte, concentrirteſte, als im Gegenſatze gegen alles andere Meinen, Vorſtellen, Ueberzeugung oder Wollen; jene Innerlichkeit aber enthält als die tiefſte zugleich unmittelbar die abſtracteſte, das Denken ſelbſt; ein Widerſpruch des Denkens gegen dieſen Glauben iſt daher die qualvollſte Entzweiung in den Tiefen des Geiſtes.

Solches Unglück iſt jedoch glücklicherweiſe, wenn wir ſo ſagen könnten, nicht die einzige Geſtalt, in welcher das Verhältniß des Glaubens und Denkens ſich befinden müßte. Im Gegentheil ſtellt ſich das Verhältniß friedlich in der Ueberzeugung vor, daß Offenbarung, Glaube, poſitive Religion und auf der andern Seite Vernunft, Denken überhaupt nicht im Widerſpruch ſeyn müſſen, vielmehr nicht nur in Uebereinſtimmung ſeyn können, ſondern auch, daß Gott ſich in ſeinen Werken nicht ſo widerſpreche, ſich nicht ſo widerſprechen könne, daß der menſchliche Geiſt in ſeiner Weſenheit, der denkenden Vernunft, in dem, was er urſprünglich an ihm ſelbſt Göttliches zu haben erachtet werden muß, demjenigen, was an ihn durch höhere Erleuchtung über die Natur Gottes und das Verhältniß des Menſchen zu derſelben gekommen ſey, entgegengeſetzt ſeyn müſſe. So hat das ganze Mittelalter unter Theologie nichts anderes verſtanden, als eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheiten, d. i. eine Erkenntniß weſentlich verbunden mit Philoſophie; das Mittelalter iſt weit entfernt davon geweſen, das hiſtoriſche Wiſſen vom Glauben für Wiſſenſchaft zu halten; es hat in den Kirchenvätern und in dem, was zum geſchichtlichen Material überhaupt gemacht werden kann, nur Autoritäten, Erbauung und Belehrung über die kirchlichen Lehren geſucht; die Richtung auf das Gegentheil, durch die geſchichtliche Behandlung der älteren Zeugniſſe und Arbeiten aller Art für die Glaubenslehren, vielmehr die menſchliche Entſtehung derſelben nur auszuforſchen, und ſie auf dieſem Wege auf das Minimum ihrer allererſten Geſtalt zu reduciren, die im Widerſpruch mit dem Geiſte,

der nach dem Entrücken ihrer unmittelbaren Gegenwart auf deren Bekenner, um ſie jetzt erſt in alle Wahrheit zu leiten, ausgegoſſen worden, für unfruchtbar auf immer an tieferer Erkenntniß und Entwickelung gehalten werden ſoll — ſolche Richtung iſt jener Zeit vielmehr unbekannt geweſen. Im Glauben an die Einigkeit dieſes Geiſtes mit ſich ſelbſt ſind alle, auch die für die Vernunft abſtruſeſten, Lehren denkend betrachtet und der Verſuch auf alle angewendet worden, ſie, die für ſich Inhalt des Glaubens ſind, auch durch vernünftige Gründe zu beweiſen. Der große Theologe, Anſelm von Canterbury, deſſen wir auch ſonſt noch zu gedenken haben werden, ſagt in dieſem Sinne, wenn wir im Glauben befeſtigt ſind, ſo iſt es Saumſeligkeit, negligentiae mihi esse videtur, das nicht auch zu erkennen, was wir glauben. In der proteſtantiſchen Kirche hat es ſich ebenſo eingefunden, daß verbunden mit der Theologie oder auch neben ihr die vernünftige Erkenntniß der religiöſen Wahrheiten gepflegt und in Ehren gehalten worden iſt; das Intereſſe ſprach ſich dahin aus, zuzuſehen, wie weit es das natürliche Licht der Vernunft, die menſchliche Vernunft für ſich, in der Erkenntniß der Wahrheit bringen könne, mit dem weſentlichen Vorbehalt dabei, daß zugleich durch die Religion dem Menſchen höhere Wahrheiten gelehrt worden ſind, als die Vernunft aus ſich zu entdecken im Stande ſey.

Hiermit zeigen ſich zwei unterſchiedene Sphären herausgebildet, und zunächſt iſt ein friedliches Verhalten zwiſchen ihnen durch die Unterſcheidung gerechtfertigt worden, daß die Lehren der poſitiven Religion zwar über, aber nicht wider die Vernunft ſeyen. — Dieſe Thätigkeit der denkenden Wiſſenſchaft fand ſich äußerlich durch das Beiſpiel aufgeregt und unterſtützt, welches in vorchriſtlichen oder überhaupt außerchriſtlichen Religionen vor Augen lag, daß der menſchliche Geiſt ſich ſelbſt überlaſſen tiefe Blicke in die Natur Gottes gethan, und neben ſeinen Irrthümern auch zu großen Wahrheiten, ſelbſt auf Grund-

wahrheiten, wie das Daſeyn Gottes überhaupt und auf die reinere, nicht mit ſinnlichen Ingredienzien vermiſchte, Idee deſſelben, auf die Unſterblichkeit der Seele, die Vorſehung u. ſ. f. gekommen iſt. So wurde die poſitive Lehre und die Vernunfterkenntniß der religiöſen Wahrheiten friedlich *nebeneinander* betrieben. Dieſe Stellung der Vernunft zur Glaubenslehre war jedoch hiermit von dem erſterwähnten Zutrauen der Vernunft verſchieden, als welches den höchſten Myſterien der Lehre, der Dreieinigkeit, der Menſchwerdung Chriſti u. ſ. f. ſich nahen durfte, wogegen der nachher erwähnte Standpuukt ſich ſchüchtern auf die Wendung beſchränkte, ſich nur an dasjenige mit dem Denken zu wagen, was der chriſtlichen Religion mit heidniſchen und nichtchriſtlichen überhaupt gemeinſchaftlich ſey, was alſo auch nur bei dem Abſtracten der Religion ſtehen bleiben mußte.

Indem aber einmal die Verſchiedenheit zweier ſolcher Sphären zum Bewußtſeyn gekommen, ſo müſſen wir ſolches Verhältniß der Gleichgültigkeit, in welcher Glaube und Vernunft als *neben* einander beſtehend betrachtet werden ſollen, als gedankenlos oder als ein betrügeriſches Vorgeben beurtheilen: der Trieb des Denkens zur Einheit führt nothwendig zunächſt zur Vergleichung beider Sphären, und dann, indem ſie einmal für verſchieden gelten, zur Uebereinſtimmung des Glaubens nur mit ſich ſelbſt und des Denkens nur mit ſich ſelbſt, ſo daß jede Sphäre die andere nicht anerkennt und ſie verwirft. Es iſt eine der geläufigſten Täuſchungen des Verſtandes, das Verſchiedene, *das in dem Einen Mittelpunkte des Geiſtes* iſt, dafür anzuſehen, daß es nicht nothwendig zur Entgegenſetzung und damit zum Widerſpruche fortgehen müſſe. Der Grund zu dem beginnenden Kampfe des Geiſtes iſt gemacht, wenn einmal das Concrete deſſelben zum Bewußtſeyn des Unterſchiedes überhaupt ſich analyſirt hat. Alles Geiſtige iſt concret; hier haben wir daſſelbe in ſeiner tiefſten Beſtimmung vor uns, den Geiſt nämlich als das Concrete des Glaubens und Denkens; beide ſind nicht nur

auf die mannigfaltigſte Weiſe, in unmittelbarem Herüber- und Hinübergehen, vermiſcht, ſondern ſo innig verbunden mit einander, daß es kein Glauben giebt, welches nicht Reflectiren, Raiſonniren, oder Denken überhaupt, ſo wie kein Denken, welches nicht Glauben, wenn auch nur momentanen, in ſich enthalte, — — Glauben, denn Glauben überhaupt iſt die Form irgend einer Vorausſetzung, einer, woher ſie auch komme, feſten zu Grunde liegenden Annahme — momentanes Glauben, ſo nämlich, daß ſelbſt im freien Denken zwar das, was jetzt als Vorausſetzung iſt, nachher oder vorher gedachtes, begriffenes Reſultat iſt, aber in dieſer Verwandlung der Vorausſetzung in Reſultat wieder eine Seite hat, welche Vorausſetzung, Annahme oder bewußtloſe Unmittelbarkeit der Thätigkeit des Geiſtes iſt. Doch die Natur des frei fürſichſeyenden Denkens zu exponiren, haben wir hier noch bei Seite zu laſſen, und vielmehr zu bemerken, daß um der angegebenen, an und fürſichſeyenden Verbindung des Glaubens und Denkens willen es die lange Zeit — wohl mehr als anderthalb tauſend Jahre — und die ſchwerſte Arbeit gekoſtet hat, bis das Denken aus ſeiner Verſinkung in den Glauben das abſtracte Bewußtſeyn ſeiner Freiheit gewonnen hat, und damit ſeiner Selbſtſtändigkeit und ſeiner vollkommenen Unabhängigkeit, in deren Sinne nichts mehr für daſſelbe gelten ſollte, was ſich nicht vor ſeinem Richterſtuhl ausgewieſen, und als annehmbar vor ihm ſich gerechtfertigt hätte. Das Denken ſo auf das Extrem ſeiner Freiheit, und es iſt nur völlig frei im Extreme, ſich ſetzend und damit die Autorität und das Glauben überhaupt verwerfend, hat den Glauben ſelbſt dahin getrieben, ebenſo ſich abſtract auf ſich zu ſetzen, und zu verſuchen, ſich des Denkens ganz zu entledigen. Wenigſtens kommt er dazu, ſich als deſſelben entledigt und unbedürftig zu erklären; in die Bewußtloſigkeit des allerdings geringen Denkens, das ihm hat übrig bleiben müſſen, gehüllt, behauptet er weiter das Denken als der Wahrheit unfähig und ihr verderblich, ſo daß das Denken dieß allein

vermöge, ſein Unvermögen, die Wahrheit zu faſſen, einzuſehen und ſeine Nichtigkeit ſich zu beweiſen, daß ſomit der Selbſtmord ſeine höchſte Beſtimmung ſey. So ſehr hat ſich das Verhältniß in der Anſicht der Zeit umgekehrt, daß nun das Glauben überhaupt als unmittelbares Wiſſen gegen das Denken zur einzigen Weiſe, die Wahrheit zu faſſen erhoben worden iſt, wie im Gegentheil früher dem Menſchen nur das Beruhigung ſollte geben können, weſſen er als Wahrheit durch den beweiſenden Gedanken ſich hatte bewußt werden können.

Dieſer Standpunkt der Entgegenſetzung muß für keinen Gegenſtand ſich durchdringender und gewichtiger zeigen, als auf den, den wir uns zu betrachten vorgenommen, die Erkenntniß Gottes. Die Herausarbeitung des Unterſchiedes von Glauben und Denken zur Entgegenſetzung enthält es unmittelbar, daß ſie zu formellen Extremen geworden, in denen vom Inhalte abſtrahirt worden, ſo daß ſie zunächſt nicht mehr mit mit der concreten Beſtimmung von religiöſem Glauben und Denken der religiöſen Gegenſtände ſich gegenüberſtehen, ſondern abſtract als Glauben überhaupt und als Denken überhaupt oder Erkennen, inſofern letzteres nicht bloß Gedankenformen geben, ſondern Inhalt in und mit ſeiner Wahrheit geben ſoll. Nach dieſer Beſtimmung wird die Erkenntniß Gottes von der Frage über die Natur der Erkenntniß im Allgemeinen abhängig gemacht, und ehe wir an die Unterſuchung des Concreten gehen können, ſcheint ausgemacht werden zu müſſen, ob überhaupt das Bewußtſeyn des Wahren denkende Erkenntniß oder Glaube ſey könne und müſſe. Unſere Abſicht, die Erkenntniß vom Seyn Gottes zu betrachten, verwandelte ſich in jene allgemeine Betrachtung der Erkenntniß; wie denn die neue philoſophiſche Epoche es zum Anfange und zur Grundlage alles Philoſophirens gemacht hat, daß vor dem wirklichen Erkennen, d. i. dem concreten Erkennen eines Gegenſtandes, die Natur des Erkennens ſelbſt unterſucht werde. Wir lieſen hier-

mit die, aber für die Gründlichkeit nothwendige Gefahr, weiter ausholen zu müſſen, als die Zeit für den Zweck dieſer Vorleſungen geſtatten würde. Betrachten wir aber die Forderung näher, in welche wir gerathen zu ſeyn ſcheinen, ſo zeigt ſich ganz einfach, daß ſich mit derſelben nur der Gegenſtand, nicht die Sache verändert hätte; wir hätten in beiden Fällen, wenn wir uns mit der Forderung jener Unterſuchung einlaſſen, oder wenn wir directe bei unſerem Thema bleiben, zu erkennen; in jenem Fall hätten wir auch einen Gegenſtand dafür, nämlich das Erkennen ſelbſt. Indem wir hiermit auch ſo nicht aus der Thätigkeit des Erkennens, aus dem wirklichen Erkennen herauskämen, ſo hindert's ja nichts, daß wir nicht den andern Gegenſtand, deſſen Betrachtung wir nicht beabſichtigen, aus dem Spiele ließen und bei dem unſrigen blieben. Es wird ſich aber ferner, indem wir unſern Zweck verfolgen, zeigen, daß das Erkennen unſeres Gegenſtandes an ihm ſelbſt auch als Erkennen ſich rechtfertigen wird. Daß im wahrhaften und wirklichen Erkennen auch die Rechtfertigung des Erkennens liegen wird und muß, weiß man, könnte man ſagen, ſchon zum Voraus; denn dieſer Satz iſt nichts anderes als eine Tautologie; ebenſo als man voraus wiſſen kann, daß der verlangte Umweg, das Erkennen vor dem wirklichen Erkennen erkennen zu wollen, überflüſſig iſt, darum, weil dieß in ſich ſelbſt widerſinnig iſt. Wenn man ſich aber unter dem Erkennen eine äußerliche Verrichtung vorſtellt, durch welche es mit einem Gegenſtand nur in mechaniſches Verhältniß gebracht, d. i. ihm fremd bleibend, äußerlich auf ihn nur angewendet würde, ſo iſt in ſolchem Verhältniß freilich das Erkennen als eine beſondere Sache für ſich geſtellt, ſo daß es wohl ſeyn könnte, daß deſſen Formen nichts mit den Beſtimmungen des Gegenſtandes gemeinſchaftliches hätten, alſo wenn es ſich mit einem ſolchen zu thun machte, nur in ſeinen eigenen Formen bliebe, die Beſtimmungen des Gegenſtandes hiermit nicht erreichte, d. i. nicht ein

wirkliches Erkennen deſſelben würde. Durch ſolches Verhältniß wird das Erkennen als endliches und von Endlichem beſtimmt; in ſeinem Gegenſtande bleibt etwas und zwar das eigentliche Innere, deſſen Begriff, ein ihm Unzugängliches, Fremdes, es hat daran ſeine Schranke und ſein Ende, und iſt deswegen beſchränkt und endlich. Aber ſolches Verhältniß als das einzige, letzte, abſolute anzunehmen, iſt eine geradezu gemachte, ungerechtfertigte Vorausſetzung des Verſtandes. Die wirkliche Erkenntniß muß, inſofern ſie nicht außer dem Gegenſtande bleibt, ſondern ſich in der That mit ihm zu thun macht, die dem Gegenſtand immanente, die eigene Bewegung der Natur deſſelben nur in Form des Gedankens ausgedrückt und in das Bewußtſeyn aufgenommen ſeyn.

Hiermit ſind vorläufig die Standpunkte der Bildung angegeben worden, welche heutiges Tages bei einer ſolchen Materie, als wir vor uns haben, in Betracht genommen zu werden pflegen. Sie iſt es vorzüglich, oder eigentlich allein, bei der von ſich ſelbſt erhellt, daß das, was vorhin geſagt worden iſt, daß die Betrachtung des Erkennens von der Betrachtung der Natur ſeines Gegenſtandes nicht verſchieden ſey, ganz unbeſchränkt gelten muß. Ich gebe darum ſogleich den allgemeinen Sinn an, in welchem das vorgeſetzte Thema, die Beweiſe vom Daſeyn Gottes, genommen und als der wahrhafte aufgezeigt werden wird. Dieſer Sinn iſt nämlich, daß ſie die Erhebung des Menſchengeiſtes zu Gott enthalten und dieſelbe für den Gedanken ausdrücken ſollen, wie die Erhebung ſelbſt eine Erhebung des Gedankens und in das Reich des Gedankens iſt.

Was zunächſt überhaupt das Wiſſen betrifft, ſo iſt der Menſch weſentlich Bewußtſeyn; ſomit iſt das Empfundene, der Inhalt, die Beſtimmtheit, welche eine Empfindung hat, auch im Bewußtſeyn, als ein Vorgeſtelltes. Das wodurch die Empfindung religiöſe Empfindung iſt, iſt der göttliche Inhalt, er iſt darum weſentlich, ein ſolches, von dem

man überhaupt weiß. Aber dieſer Inhalt iſt in ſeinem Weſen keine ſinnliche Anſchauung oder ſinnliche Vorſtellung, nicht für die Einbildungskraft, ſondern allein für den Gedanken; Gott iſt Geiſt, nur für den Geiſt, und nur für den reinen Geiſt, d. i. für den Gedanken; dieſer iſt die Wurzel ſolchen Inhalts, wenn auch weiterhin ſich Einbildungskraft und ſelbſt Anſchauung dazu geſellte, und dieſer Inhalt in die Empfindung eintritt. Dieſe Erhebung des denkenden Geiſtes zu dem, der ſelbſt der höchſte Gedanke iſt, zu Gott, iſt es alſo, was wir betrachten wollen.

Dieſelbe iſt ferner weſentlich in der Natur unſeres Geiſtes begründet, ſie iſt ihm nothwendig; dieſe Nothwendigkeit iſt es, die wir in dieſer Erhebung vor uns haben, und die Darſtellung dieſer Nothwendigkeit ſelbſt iſt nichts anderes als das, was wir ſonſt Beweiſen nennen. Daher haben wir nicht dieſe Erhebung auswärts zu beweiſen; ſie beweiſt ſich an ihr ſelbſt, dieß heißt nichts anderes, als ſie iſt für ſich nothwendig; wir haben nur ihrem eigenen Proceſſe zuzuſehen, ſo haben wir daran ſelbſt, da ſie in ſich nothwendig iſt, die Nothwendigkeit, deren Einſicht eben von dem Beweiſe gewährt werden ſoll.

Zweite Vorleſung.

Wenn die Aufgabe, die als ein Beweiſen des Daſeyns Gottes ausgedrückt zu werden pflegte, ſo, wie ſie in der erſten Vorleſung geſtellt worden, feſtgehalten wurde, ſo ſollte damit das Hauptvorurtheil gegen ſie gehoben ſeyn; das Beweiſen wurde nämlich dahin beſtimmt, daß es nur das Bewußtſeyn von der eigenen Bewegung des Gegenſtandes in ſich ſey. Wenn dieſer Gedanke auf andere Gegenſtände bezogen Schwierigkeiten haben könnte, ſo müßten ſie dagegen bei dem unſrigen verſchwin-

den, indem derſelbe nicht ein ruhendes Objekt, ſondern ſelbſt eine ſubjektive Bewegung, — die Erhebung des Geiſtes zu Gott, — eine Thätigkeit, Verlauf, Proceß iſt, alſo an ihm den nothwendigen Gang hat, der das Beweiſen ausmacht und den die Betrachtung nur aufzunehmen braucht, um das Beweiſen zu enthalten. Aber der Ausdruck des Beweiſes führt allzu beſtimmt die Vorſtellung eines nur ſubjectiven, zu unſerem Behufe zu machenden Weges mit ſich, als daß der aufgeſtellte Begriff für ſich ſchon genügen könnte, ohne dieſe entgegengeſetzte Vorſtellung eigens vorzunehmen und zu entfernen. Wir haben uns daher in dieſer Vorleſung zunächſt über das Beweiſen überhaupt zu verſtändigen, und zwar beſtimmter darüber, was wir von demſelben hier beſeitigen und ausſchließen. Es iſt nicht darum zu thun, zu behaupten, daß es nicht ein ſolches Beweiſen gebe, wie das bezeichnete, ſondern ſeine Schranke anzugeben und einzuſehen, daß es nicht, wie fälſchlich dafür gehalten wird, die einzige Form des Beweiſens iſt. Dieß hängt alsdenn mit dem Gegenſatze des unmittelbaren und des vermittelten Wiſſens zuſammen, auf welchen in unſerer Zeit das Hauptintereſſe in Anſehung des religiöſen Wiſſens und ſelbſt der Religioſität überhaupt geſetzt worden iſt, der alſo ebenfalls erwogen werden ſoll.

Der Unterſchied, der in Anſehung des Erkennens überhaupt bereits berührt wurde, enthält es, daß zwei Arten des Beweiſens in Betracht zu nehmen ſind, deren die eine allerdings diejenige iſt, welche wir nur zum Behufe der Erkenntniß, als einer ſubjectiven, gebrauchen, deren Thätigkeit und Gang alſo nur in uns fällt und nicht der eigne Gang der betrachteten Sache iſt. Daß dieſe Art des Beweiſens in der Wiſſenſchaft von endlichen Dingen und deren endlichem Inhalte Statt findet, zeigt ſich, wenn wir die Beſchaffenheit dieſes Verfahrens näher erwägen. Nehmen wir zu dem Ende das Beiſpiel aus einer Wiſſenſchaft, in welcher dieſe Beweisart zugeſtan-

dnermaßen in ihrer vollendeten Weiſe angewendet wird. Wenn wir einen geometriſchen Satz beweiſen, ſo muß Theils jeder einzelne Theil des Beweiſes für ſich ſeine Rechtfertigung in ſich tragen, ſo wie wenn wir eine algebraiſche Gleichung auflöſen, Theils aber beſtimmt und rechtfertigt ſich der ganze Gang des Verfahrens durch den Zweck, den wir dabei haben, und dadurch daß derſelbe durch ſolches Verfahren erreicht wird. Aber man iſt ſich ſehr wohl bewußt, daß das ſelbſt als Sache, deren Größenwerth ich aus der Gleichung entwickele, nicht dieſe Operationen durchgelaufen, um die Größe zu erlangen, welche es hat, noch daß die Größe der geometriſchen Linien, Winkel u. ſ. f. durch die Reihe von Beſtimmungen gegangen und hervorgebracht iſt, durch welche wir dazu als zum Reſultate gekommen. Die Nothwendigkeit, die wir durch ſolches Beweiſen einſehen, entſpricht wohl den einzelnen Beſtimmungen des Objects ſelbſt, dieſe Größenverhältniſſe kommen ihm ſelbſt zu; aber das Fortſchreiten im Zuſammenhange der einen mit der andern fällt ganz in uns; es iſt der Proceß, um unſern Zweck der Einſicht zu realiſiren, nicht ein Verlauf, durch welchen das Object ſeine Verhältniſſe in ſich und deren Zuſammenhänge gewänne; ſo erzeugt es ſich ſelbſt nicht oder wird nicht erzeugt, wie wir daſſelbe und deſſelben Verhältniſſe im Gange der Einſicht erzeugen.

Außer dem eigentlichen Beweiſen, deſſen weſentliche Beſchaffenheit, da nur dieſe für den Zweck unſerer Betrachtung nöthig iſt, herausgehoben worden, wird Beweiſen ferner noch im Gebiete des endlichen Wiſſens auch das genannt, was näher nur ein Weiſen iſt, — das Aufzeigen einer Vorſtellung, eines Satzes, Geſetzes u. ſ. f. in der Erfahrung überhaupt. Das hiſtoriſche Beweiſen brauchen wir für den Geſichtspunkt, aus dem wir das Erkennen hier betrachten, nicht beſonders anzuführen, es beruht ſeinem Stoffe nach gleichfalls auf Erfahrung oder vielmehr Wahrnehmung; es macht von einer Seite keinen

Unterſchied, daß es auf fremde Wahrnehmungen und die Zeugniſſe von denſelben hinweiſt, das Raiſonnement, d. i. der eigne Verſtand über den objectiven Zuſammenhang der Begebenheiten und Handlungen macht, ſo wie ſeine Kritik der Zeugniſſe hat in ſeinem Schließen jene Daten zu Vorausſetzungen und Grundlagen. Inſofern aber Raiſonnement und Kritik die andere weſentliche Seite des hiſtoriſchen Beweiſens ausmacht, ſo behandelt es die Daten als Vorſtellungen Anderer; das Subjective tritt ſo ſogleich in den Stoff ein, und gleichfalls ſubjective Thätigkeit iſt das Schließen und Verbinden jenes Stoffes; ſo daß der Gang und die Geſchäftigkeit des Erkennens noch ganz andere Ingredienzien hat, als der Gang der Begebenheiten ſelbſt. Was aber das Weiſen in der gegenwärtigen Erfahrung betrifft, ſo bemüht daſſelbe allerdings ſich zunächſt gleichfalls mit einzelnen Wahrnehmungen, Beobachtungen u. ſ. f. das iſt, mit ſolchem Stoffe, welcher nur gewieſen wird; aber ſein Intereſſe iſt, damit ferner zu beweiſen, daß es ſolche Gattungen und Arten, ſolche Geſetze, Kräfte, Vermögen, Thätigkeiten in der Natur und im Geiſte giebt, als in den Wiſſenſchaften aufgeſtellt werden. Wir laſſen die metaphyſiſchen oder gemein-pſychologiſchen Betrachtungen über das Subjective des Sinnes, des äußern und innern, hinweg, mit welchem die Wahrnehmung geſchieht; weiter aber iſt der Stoff, indem er in die Wiſſenſchaften eintritt, nicht ſo belaſſen wie er in den Sinnen, in der Wahrnehmung iſt; der Inhalt der Wiſſenſchaften, — die Gattungen, Arten, Geſetze, Kräfte u. ſ. f. — wird vielmehr aus jenem Stoffe, der etwa auch ſogleich ſchon mit dem Namen von Erſcheinungen bezeichnet wird, durch Analyſe, Weglaſſung des unweſentlich ſcheinenden, Beibehaltung des weſentlich genannten, (ohne daß eben ein feſtes Kriterium angegeben würde, was für unweſentlich und was für weſentlich gelten könne), durch Zuſammenſtellung des Gemeinſchaftlichen u. ſ. f. gebildet. Man giebt zu, daß das Wahrgenommene nicht

ſelbſt dieſe Abſtractionen macht, nicht ſelbſt ſeine Individuen (oder individuelle Stellungen, Zuſtände u. ſ. f.) vergleicht, das Gemeinſchaftliche derſelben zuſammenſtellt u. ſ. f., daß alſo ein großer Theil der erkennenden Thätigkeit ein ſubjectives Thun, wie am gewonnenen Inhalt ein Theil ſeiner Beſtimmungen, als logiſche Form, Product dieſes ſubjectiven Thuns iſt. Der Ausdruck Merkmal, wenn man anders dieſen matten Ausdruck noch gebrauchen will, bezeichnet ſogleich den ſubjectiven Zweck, Beſtimmungen nur zum Behuf unſeres Merkens mit Weglaſſung anderer, die auch am Gegenſtande exiſtiren, herauszuziehen; — matt iſt jener Ausdruck zu nennen, weil die Gattungs- oder Artbeſtimmungen ſogleich auch für etwas weſentliches, objektives gelten, nicht bloß für unſer Merken ſeyn ſollen. — Man kann ſich zwar auch ſo ausdrücken, daß die Gattung in der einen Art Beſtimmungen hinweg laſſe, die ſie in der andern ſetze, oder die Kraft in der einen Aeußerung Umſtände weglaſſe, die in einer andern vorhanden ſind, daß ſie eben damit von ihr als unweſentlich gezeigt werden, ſelbſt von ihrer Aeußerung überhaupt ablaſſe und in die Unthätigkeit, Innerlichkeit ſich zurückziehe, auch daß das Geſetz z. B. der Bewegung der Himmelskörper, jeden einzelnen Ort, und dieſen Augenblick, in welchem der Himmelskörper denſelben einnimmt, verdränge, und eben durch dieſe continuirliche Abſtraction ſich als Geſetz erweiſe; wenn man ſo das Abſtrahiren auch als objective Thätigkeit, wie ſie es inſofern iſt, betrachtet, ſo iſt ſie doch ſehr verſchieden von der ſubjectiven und deren Producten. Jene läßt den Himmelskörper nach der Abſtraction von dieſem Orte und von dieſem Zeitmoment wieder ebenſo nur in den einzelnen vergänglichen Ort und Zeitpunkt zurückfallen, wie die Gattung in der Art ebenſo in andern zufälligen oder unweſentlichen Umſtänden und in der äußerlichen Einzelnheit der Individuen überhaupt erſcheinen läßt, u. ſ. f., wo hingegen die ſubjective Abſtraction das Geſetz wie die Gattung

u. s. f. in seine Allgemeinheit als solche heraushebt, sie in dieser, im Geiste, existiren macht und erhält.

In diesen Gestaltungen des Erkennens, das sich vom bloßen Weisen zum Beweisen fortbestimmt, von der unmittelbaren Gegenständlichkeit zu eigenthümlichen Producten übergeht, kann es Bedürfniß seyn, daß die Methode, die Art und Weise der subjectiven Thätigkeit, für sich erörtert werde, um ihre Ansprüche und ihr Verfahren zu prüfen; indem sie ihre eigene Bestimmungen und die Art ihres Ganges für sich hat, unterschieden von den Bestimmungen und dem Processe des Gegenstandes in ihm selbst. Auch ohne in die Beschaffenheit dieser Erkenntnißweise näher einzutreten, geht aus der einfachen Bestimmung, die wir an ihr gesehen, sogleich dieß hervor, daß, indem sie darauf gestellt ist, mit dem Gegenstand nach subjectiven Formen beschäftigt zu seyn, sie nur Relationen des Gegenstandes aufzufassen fähig ist. Es ist dabei sogar müßig, die Frage zu machen, ob aber diese Relationen objectiv, real — oder selbst nur subjectiv, ideell seyen; — ohnehin daß diese Ausdrücke von Subjectivität und Objectivität, Realität und Idealität, vollkommen vage Abstractionen sind. Der Inhalt, ob er objectiv oder nur subjectiv, reell oder ideell wäre, bleibt immer derselbe, ein Aggregat von Relationen, nicht das An- und Fürsichseyende, der Begriff der Sache oder das Unendliche, um das es dem Erkennen zu thun seyn muß. Wenn jener Inhalt des Erkennens nur von dem schiefen Sinne als nur Relationen enthaltend genommen wird, daß dieß Erscheinungen, als Relationen auf das subjective Erkennen seyen, so ist es dem Resultate nach immer als die große Einsicht, welche die neuere Philosophie gewonnen hat, anzuerkennen, daß die beschriebene Weise des Denkens, Beweisens, Erkennens das Unendliche, das Ewige und Göttliche zu erreichen nicht fähig sey.

Was in der vorhergehenden Exposition von dem Erkennen überhaupt herausgehoben worden ist, und näher das denkende

Erkennen, das uns nur angeht, und das Hauptmoment in demſelben, das Beweiſen betrifft, ſo hat man daſſelbe von der Seite aufgefaßt, daß daſſelbe eine Bewegung der denkenden Thätigkeit iſt, die außerhalb des Gegenſtandes und verſchieden von deſſen eigenem Werden iſt. Theils kann dieſe Beſtimmung als genügend für unſern Zweck angegeben werden, Theils aber iſt ſie in der That als das Weſentliche gegen die Einſeitigkeit, welche in den Reflexionen über die Subjectivität des Erkennens liegt, anzuſehen.

In dem Gegenſatze des Erkennens gegen den zu erkennenden Gegenſtand liegt allerdings die Endlichkeit des Erkennens; aber dieſer Gegenſatz iſt darum noch nicht ſelbſt als unendlich, als abſolut zu faſſen, und die Producte ſind nicht um der bloßen Abſtraction der Subjectivität willen, für Erſcheinungen zu nehmen, ſondern inſofern ſie ſelbſt durch jenen Gegenſatz beſtimmt, der Inhalt als ſolcher durch die angegebene Aeußerlichkeit afficirt iſt. Dieſer Geſichtspunkt hat eine Folge auf die Beſchaffenheit des Inhalts und gewährt eine beſtimmte Einſicht, wogegen jene Betrachtung nichts giebt, als die abſtracte Kategorie des Subjectiven, welche überdem für abſolut genommen wird. Was ſich alſo daraus, wie das Beweiſen aufgefaßt worden iſt, für die übrigens ſelbſt noch ganz allgemeine Qualität des Inhalts ergiebt, iſt unmittelbar dieß überhaupt, daß derſelbe, indem in ihm ſich das Erkennen äußerlich verhält, ſelbſt als ein äußerlicher dadurch beſtimmt iſt, näher aus Abſtractionen endlicher Beſtimmtheiten beſteht. Der mathematiſche Inhalt als ſolcher iſt ohnehin für ſich die Größe, die geometriſchen Figurationen gehören dem Raum an und haben damit ebenſo an ihnen ſelbſt das Außereinanderſeyn zum Princip, als ſie von den reellen Gegenſtänden unterſchieden ſind, und nur die einſeitige Räumlichkeit derſelben, keineswegs aber deren concrete Erfüllung, wodurch dieſe erſt wirklich ſind. Ebenſo hat die Zahl das Eins zum Princip und iſt die Zuſammenſetzung

einer Vielheit von solchen, die selbstständig sind, also eine in sich ganz äußerliche Verbindung. Die Erkenntniß, die wir hier vor uns haben, kann darum nur in diesem Felde am vollkommensten seyn, weil dasselbe einfache, feste Bestimmungen zuläßt, und die Abhängigkeit derselben von einander, deren Einsicht das Beweisen ist, ebenso fest ist und demselben so den consequenten Fortgang der Nothwendigkeit gewährt; dieß Erkennen ist fähig, die Natur seiner Gegenstände zu erschöpfen. — Die Consequenz des Beweisens ist jedoch nicht auf den mathematischen Inhalt beschränkt, sondern tritt in alle Fächer des natürlichen und geistigen Stoffes ein; wir können aber das insgesammt, was die Consequenz in der Erkenntniß in demselben betrifft, darin zusammenfassen, daß sie auf den Regeln des Schließens beruht; so sind die Beweise vom Daseyn Gottes wesentlich Schlüsse. Die ausdrückliche Untersuchung dieser Formen gehört aber für sich Theils in die Logik, Theils aber muß der Grundmangel derselben bei der vorzunehmenden Erörterung dieser Beweise aufgedeckt werden. Hier genügt es im Zusammenhang mit dem Gesagten dieß Nähere anzumerken, daß die Regeln des Schließens eine Form der Begründung haben, welche in der Art mathematischer Berechnung ist. Der Zusammenhang der Bestimmungen, die einen Schluß ausmachen sollen, beruht auf dem Verhältnisse des Umfangs, den sie gegeneinander haben, und der mit Recht als ein größerer oder kleinerer betrachtet wird; die Bestimmtheit solchen Umfangs ist das Entscheidende über die Richtigkeit der Subsumtion. Aeltere Logiker, wie Lambert, Ploucquet, haben sich die Mühe gegeben, eine Bezeichnung zu erfinden, wodurch der Zusammenhang im Schließen auf die Identität, welche die abstracte mathematische, die Gleichheit ist, zu bringen, so daß das Schließen als der Mechanismus der Rechenexempel aufgezeigt ist. Was aber das Erkennen nach solchem selbst äußerlichen Zusammenhange von Gegenständen, die ihrer eigenen Natur nach äußerlich in

sich sind, weiter betrifft, so werden wir davon sogleich unter dem Namen des vermittelten Erkennens zu sprechen haben und den nähern Gegensatz betrachten.

Was aber diejenigen Gestaltungen betrifft, welche als Gattungen, Gesetze, Kräfte u. s. f. bezeichnet worden sind, so verhält sich das Erkennen gegen sie nicht äußerlich, vielmehr sind sie die Producte desselben; aber das Erkennen, das sie producirt, bringt sie, wie angeführt worden ist, nur durch die Abstraction vom Gegenständlichen hervor; so haben sie in diesem wohl ihre Wurzel, aber sind von der Wirklichkeit wesentlich abgetrennt; sie sind concreter als die mathematischen Figurationen, aber ihr Inhalt geht wesentlich von dem ab, von welchem ausgegangen worden, und der die bewährende Grundlage für sie seyn soll.

Das Mangelhafte dieser Erkenntnißweise ist so in einer andern Modification bemerklich gemacht worden, als in der Betrachtung aufgestellt ist, welche die Producte des Erkennens, weil dieses nur eine subjective Thätigkeit, für Erscheinungen ausgiebt; das Resultat jedoch überhaupt ist gemeinschaftlich, und wir haben nunmehr zu sehen, was demselben entgegengestellt worden ist. Was dem Zwecke des Geistes, daß er des Unendlichen, Ewigen, daß er Gottes inne und in ihm innig werde, ungenügend bestimmt worden ist, ist die Thätigkeit des Geistes, welche denkend überhaupt vermittelst des Abstrahirens, Schließens, Beweisens verfährt. Diese Einsicht, selbst das Product der Gedankenbildung der Zeit, ist von da unmittelbar in das andere Extrem hinübergesprungen, nämlich ein beweisloses, unmittelbares Wissen, ein erkenntnißloses Glauben, gedankenloses Fühlen für die einzige Weise auszugeben, die göttliche Wahrheit zu fassen und in sich zu haben. Es ist versichert worden, daß jene für die höhere Wahrheit unvermögende Erkenntnißweise die ausschließliche, einzige Weise des Erkennens sey. Beide Annahmen hängen aufs engste zusammen; einer Seits haben

wir, in der Unterſuchung deſſen, was wir uns zu betrachten vorgenommen, jenes Erkennen von ſeiner Einſeitigkeit zu befreien und damit zugleich durch die That zu zeigen, daß es noch ein anderes Erkennen giebt, als jenes, das für das einzige ausgegeben wird, änderer Seits iſt die Prätenſion, welche der Glaube als ſolcher gegen das Erkennen macht, ein Vorurtheil, das ſich für zu feſt und ſicher hält, als daß daſſelbe nicht eine ſtrengere Unterſuchung nöthig machte. Nur iſt in Anſehung der angegebenen Prätenſion ſogleich zu erinnern, daß der wahre, unbefangene Glaube, je mehr er im Nothfall Prätenſionen machen könnte, deſto weniger macht, und daß ſich der Nothfall nur für die ſelbſt nur verſtändige, trockene, polemiſche Behauptung des Glaubens einfindet.

Aber was es für eine Bewandniß mit jenem Glauben oder unmittelbarem Wiſſen habe, habe ich bereits anderwärts auseinandergeſetzt. An der Spitze einer in die jetzige Zeit fallenden Abhandlung über die Beweiſe vom Daſeyn Gottes kann die Behauptung des Glaubens nicht ſchon für erledigt ausgegeben werden; es iſt wenigſtens an die Hauptmomente zu erinnern, nach welchen dieſelbe zu beurtheilen und an ihren Platz zu ſtellen iſt.

Dritte Vorleſung.

Es iſt ſchon bemerkt, daß die Behauptung des Glaubens, von der die Rede werden ſoll, außerhalb des wahrhaften, unbefangenen Glaubens fällt; dieſer, inſofern er zum erkennenden Bewußtſeyn fortgebildet iſt und damit auch ein Bewußtſeyn vom Erkennen hat, geht vielmehr auf das Erkennen ein, zutrauensvoll auf daſſelbe, weil er zu allererſt zutrauensvoll zu ſich, ſeiner ſicher, feſt in ſich iſt. Sondern es iſt von dem Glauben die Rede, inſofern derſelbe polemiſch gegen das Erkennen iſt,

und ſich ſogar polemiſch ſelbſt gegen das Wiſſen überhaupt ausſpricht; er iſt ſo auch nicht ein Glaube, der ſich einem andern Glauben entgegenſtellt, Glauben iſt das Gemeinſchaftliche beider, es iſt dann der Inhalt, der gegen den Inhalt kämpft; dieß Einlaſſen in den Inhalt führt aber unmittelbar das Erkennen mit ſich, wenn anders die Widerlegung und Vertheidigung von Religionswahrheit nicht mit äußerlichen Waffen, die dem Glauben und der Religion ſo ſehr als der Erkenntniß fremde ſind, geführt werden. Der Glaube, welcher das Erkennen als ſolches verwirft, geht eben damit der Inhaltsloſigkeit zu, und iſt zunächſt abſtract als Glaube überhaupt, wie er ſich dem concreten Wiſſen, dem Erkennen entgegenſtellt, ohne Rückſicht auf Inhalt zu nehmen. So abſtract iſt er in die Einfachheit des Selbſtbewußtſeyns zurückgezogen; dieſes iſt in dieſer Einfachheit, inſofern es noch eine Erfüllung hat, Gefühl, und das was im Wiſſen Inhalt iſt, iſt Beſtimmtheit des Gefühls. Die Behauptung des abſtracten Glaubens führt daher unmittelbar auch auf die Form des Gefühls, in welche die Subjectivität des Wiſſens ſich „als in einen anzugänglichen Ort" verſchanzt. — Von beiden ſind daher kurz die Geſichtspunkte anzugeben, aus denen ihre Einſeitigkeit und damit die Unwahrheit der Art erhellt, in welcher ſie als die letzten Grundbeſtimmungen behauptet werden. Der Glaube, um mit dieſem anzufangen, geht davon aus, daß die Nichtigkeit des Wiſſens für abſolute Wahrheit erwieſen ſey. Wir wollen ſo verfahren, daß wir ihm dieſe Vorausſetzung laſſen und ſehen, was er denn nun ſo an ihm ſelbſt iſt.

Vors erſte, wenn der Gegenſatz ſo ganz allgemein als Gegenſatz des Glaubens und Wiſſens, wie man oft ſprechen hört, gefaßt wird, ſo iſt dieſe Abſtraction ſogleich zu rügen; denn Glauben gehört dem Bewußtſeyn an, man weiß von dem, was man glaubt; man weiß daſſelbe ſogar gewiß. Es zeigt ſich ſogleich als ungereimt, das Glauben und Wiſſen auf ſolche allgemeine Weiſe auch nur trennen zu wollen.

Aber nun wird das Glauben als ein unmittelbares Wiſſen bezeichnet, und ſoll damit weſentlich vom vermittelten und vermittelnden Wiſſen unterſchieden werden. Indem wir hier die ſpeculative Erörterung dieſer Begriffe bei Seite ſetzen, um auf dem eignen Felde dieſes Behauptens zu bleiben, ſo ſetzen wir dieſer als abſolut behaupteten Trennung das Factum entgegen, daß es kein Wiſſen giebt, ebenſo wenig als ein Empfinden, Vorſtellen, Wollen, keine dem Geiſte zukommende Thätigkeit, Eigenſchaft oder Zuſtand, was nicht vermittelt und vermittelnd wäre, ſo wie kein ſonſtiger Gegenſtand der Natur und des Geiſtes was es ſey, im Himmel, auf Erden und unter der Erde, was nicht die Beſtimmung der Vermittelung, ebenſo wie die der Unmittelbarkeit in ſich ſchlöſſe. So als allgemeines Factum ſtellt es die logiſche Philoſophie, — freilich zugleich mit ſeiner Nothwendigkeit, an die wir hier jedoch nicht zu appelliren nöthig haben, — an dem ſämmtlichen Umfang der Denkbeſtimmungen dar. Von dem ſinnlichen Stoffe, es ſey der äußern oder der innern Wahrnehmung, wird zugegeben, daß er endlich, das iſt, daß er nur als vermittelt durch Anderes ſey; aber von dieſem Stoffe ſelbſt, noch mehr von dem höhern Inhalte des Geiſtes wird es zugegeben werden, daß er in Kategorien ſeine Beſtimmung habe, und deren Natur erweiſt ſich in der Logik, das angegebene Moment der Vermittelung untrennbar in ſich zu haben. Doch hier bleiben wir dabei ſtehen, uns auf das ganz allgemeine Factum zu berufen; die Facta mögen gefaßt werden in welchem Sinne und Beſtimmung es ſey. Ohne uns in Beiſpiele darüber auszubreiten, bleiben wir bei dem Einen Gegenſtande ſtehen, der uns ohnehin hier am nächſten liegt.

Gott iſt Thätigkeit, freie, ſich auf ſich ſelbſt beziehende, bei ſich bleibende Thätigkeit; es iſt die Grundbeſtimmung in dem Begriffe oder auch in aller Vorſtellung Gottes, Er Selbſt

zu ſeyn, als Vermittelung Seiner mit Sich. Wenn Gott nur als Schöpfer beſtimmt wird, ſo wird ſeine Thätigkeit nur als hinausgehende, ſich aus ſich ſelbſt expandirende, als anſchauendes Produciren genommen, ohne Rückkehr zu ſich ſelbſt. Das Product iſt ein Anderes als Er, es iſt die Welt; das Hereinbringen der Kategorie der Vermittelung würde ſogleich den Sinn mit ſich führen, daß Gott vermittelſt der Welt ſeyn ſollte; doch würde man wenigſtens mit Recht ſagen können, daß er nur vermittelſt der Welt, vermittelſt des Geſchöpfs, Schöpfer ſey. Allein dieß wäre bloß das Leere einer Tautologie; indem die Beſtimmung: Geſchöpf, in der erſten, dem Schöpfer unmittelbar ſelbſt liegt; andern Theils aber bleibt das Geſchöpf als Welt außer Gott, als ein Anderes gegen denſelben, in der Vorſtellung ſtehen, ſo daß er jenſeits ſeiner Welt, ohne ſie an und für ſich iſt. Aber im Chriſtenthum am wenigſten haben wir Gott nur als ſchöpferiſche Thätigkeit, nicht als Geiſt zu wiſſen; dieſer Religion iſt vielmehr das explicirte Bewußtſeyn, daß Gott Geiſt iſt, eigenthümlich, daß er eben, wie er an und für ſich iſt, ſich als zum Andern Seiner (der der Sohn heißt), zu ſich ſelbſt, daß er ſich in ihm ſelbſt als Liebe verhält, weſentlich als dieſe Vermittelung mit ſich iſt. Gott iſt wohl Schöpfer der Welt und ſo hinreichend beſtimmt; aber Gott mehr als dieß, der wahre Gott iſt, daß er die Vermittelung ſeiner mit ſich ſelbſt, dieſe Liebe iſt.

Der Glaube nun, indem er Gott zum Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns hat, hat eben damit dieſe Vermittelung zu ſeinem Gegenſtande; ſo wie der Glaube, als im Individuum exiſtirend, nur iſt durch die Belehrung, Erziehung, menſchliche Belehrung und Erziehung überhaupt, noch mehr durch die Belehrung und Erziehung durch den Geiſt Gottes, nur als ſolche Vermittelung iſt. Aber auch ganz abſtract, indem Gott oder welches Ding oder Inhalt der Gegenſtand des Glaubens ſey, iſt er wie das Bewußtſeyn überhaupt, dieſe Beziehung des Subjects auf ein

Object, ſo daß das Glauben oder Wiſſen nur iſt, vermittelſt eines Gegenſtandes, ſonſt iſt es leere Identität, ein Glauben oder Wiſſen von Nichts.

Aber umgekehrt liegt darin ſchon das andere Factum ſelbſt, daß ebenſo nichts iſt, was nur ausſchließlich ein Vermitteltes wäre. Nehmen wir vor uns, was unter der Unmittelbarkeit verſtanden wird, ſo ſoll ſie ohne allen Unterſchied, als durch welchen ſogleich Vermittelung geſetzt iſt, in ſich ſeyn; ſie iſt die einfache Beziehung auf ſich ſelbſt, ſo iſt ſie in ihrer ſelbſt unmittelbaren Weiſe nur Seyn. Alles Wiſſen nun, vermitteltes oder unmittelbares, wie überhaupt alles Andere, iſt wenigſtens; und daß es iſt, iſt ſelbſt das wenigſte, das abſtracteſte, was man von irgend etwas ſagen kann; wenn auch nur ſubjectiv, wie Glauben, Wiſſen iſt, ſo iſt es, kommt ihm das Seyn zu; ebenſo wie dem Gegenſtande, der nur im Glauben, Wiſſen iſt, ein ſolches Seyn zukommt. Dieß iſt eine ſehr einfache Einſicht; aber man kann gegen die Philoſophie, eben um dieſer Einfachheit ſelbſt willen, ungeduldig werden, daß indem von dieſer Fülle und Wärme, welche der Glaube iſt, vielmehr weg, und zu ſolchen Abſtractionen, wie Seyn, Unmittelbarkeit, übergegangen werde. Aber in der That iſt dieß nicht Schuld der Philoſophie; ſondern jene Behauptung des Glaubens und unmittelbaren Wiſſens iſt es, die ſich auf dieſe Abſtractionen ſetzt. Darein, daß der Glaube nicht vermitteltes Wiſſen ſey, darein wird der ganze Werth der Sache und die Entſcheidung über ſie gelegt. Aber wir kommen auch zum Inhalt, oder können vielmehr gleichfalls nur zum Verhältniſſe eines Inhalts, zum Wiſſen, kommen.

Es iſt nämlich weiter zu bemerken, daß Unmittelbarkeit im Wiſſen, welche das Glauben iſt, ſogleich eine weitere Beſtimmung hat, nämlich das Glauben weiß das, an was es glaubt, nicht nur überhaupt, hat nicht nur eine Vorſtellung oder Kenntniß davon, ſondern weiß es gewiß. Die Gewißheit iſt es,

worin der Nerv des Glaubens liegt; dabei begegnet uns aber sogleich ein weiterer Unterschied, wir unterscheiden von der Gewißheit noch die Wahrheit. Wir wissen sehr wohl, daß Vieles für gewiß gewußt worden ist, und gewußt wird, was darum doch nicht wahr ist Die Menschen haben lange genug es für gewiß gewußt, und Millionen wissen es noch für gewiß, um das triviale Beispiel anzuführen, daß die Sonne um die Erde läuft; noch mehr die Aegypter haben geglaubt, sie haben es für gewiß gewußt, daß der Apis, die Griechen, daß der Jupiter u. s. f. ein hoher oder der höchste Gott ist, wie die Indier noch gewiß wissen, daß die Kuh, andere Indier, Mongolen und viele Völker, daß ein Mensch, der Dalai-Lama, Gott ist. Daß diese Gewißheit ausgesprochen und behauptet werde, wird zugestanden; ein Mensch mag ganz wohl noch sagen: ich weiß etwas gewiß, ich glaube es, es ist wahr. Allein zugleich ist eben damit dasselbe zu sagen, jedem andern zugestanden; denn jeder ist Ich, jeder weiß, jeder weiß gewiß. Dieß unumgängliche Zugeständniß aber drückt aus, daß dieß Wissen, Gewiß-Wissen, dieß Abstracte den verschiedensten, entgegengesetztesten Inhalt haben kann, und die Bewährung des Inhalts soll eben in dieser Versicherung des Gewißwissens, des Glaubens liegen. Aber welcher Mensch wird sich hinstellen und sprechen: nur das, was Ich weiß und gewiß weiß, ist wahr; das, was Ich gewiß weiß, ist wahr darum, weil Ich es gewiß weiß. — Ewig steht der bloßen Gewißheit die Wahrheit gegenüber und über die Wahrheit entscheidet die Gewißheit, unmittelbares Wissen, Glaube nicht. Von der wahrhaftig unmittelbarsten, sichtbaren Gewißheit, welche die Apostel und Freunde Christi aus seiner unmittelbaren Gegenwart, seinen eigenen Reden und Aussagen seines Mundes mit ihren Ohren, allen Sinnen und dem Gemüthe schöpften, von solchem Glauben, einer solchen Glaubensquelle verwies er sie auf die Wahrheit, in welche sie durch den Geist erst in weitere Zukunft eingeführt werden sollten. Für etwas weite-

res, als jene aus beſagter Quelle geſchöpfte höchſte Gewißheit, iſt nichts vorhanden, als der Gehalt an ihm ſelbſt.

Auf den angegebenen abſtracten Formalismus reducirt ſich der Glaube, indem er als unmittelbares Wiſſen gegen vermitteltes beſtimmt wird; dieſe Abſtraction erlaubt es, die ſinnliche Gewißheit, die ich davon habe, daß ein Körper an mir iſt, daß Dinge außer mir ſind, nicht nur Glauben zu nennen, ſondern aus ihr es abzuleiten oder zu bewähren, was die Natur des Glaubens ſey. Man würde aber dem, was in der religiöſen Sphäre Glauben geheißen hat, ſehr Unrecht thun, wenn man in demſelben nur jene Abſtraction ſehen wollte. Vielmehr ſoll der Glaube gehaltvoll, er ſoll ein Inhalt ſeyn, welcher wahrhafter Inhalt ſey; vielmehr von ſolchem Inhalt, dem die ſinnliche Gewißheit, daß ich einen Körper habe, daß ſinnliche Dinge mich umgeben, ganz entfernt ſtehen; er ſoll Wahrheit enthalten, und zwar eine ganz andere, aus einer ganz anderen Sphäre, als der letztgenannten, der endlichen, ſinnlichen Dinge. Die angegebene Richtung auf die formelle Subjectivität muß daher das Glauben als ſolches ſelbſt zu objectiv finden, denn daſſelbe betrifft immer noch Vorſtellungen, ein Wiſſen davon, ein Ueberzeugtſeyn von einem Inhalt. Dieſe letzte Form des Subjectiven, in welcher die Geſtalt vom Inhalt und das Vorſtellen und Wiſſen von ſolchem verſchwunden iſt, iſt die des Gefühls. Von ihr zu ſprechen können wir daher gleichfalls nicht Umgang nehmen; ſie iſt es noch mehr, die in unſeren Zeiten, gleichfalls nicht unbefangen, ſondern als ein Reſultat der Bildung, aus Gründen, denſelben, die ſchon angeführt ſind, gefordert wird.

Vierte Vorleſung.

Die Form des Gefühls iſt eng mit dem bloßen Glauben als ſolchem, wie in der vorhergehenden Vorleſung gezeigt wor-

den, verwandt; ſie iſt das noch intenſivere Zurückdrängen des Selbſtbewußtſeyns in ſich, die Entwickelung des Inhalts zur bloßen Gefühlsbeſtimmtheit.

Die Religion muß gefühlt werden, muß im Gefühl ſeyn, ſonſt iſt ſie nicht Religion; der Glaube kann nicht ohne Gefühl ſeyn, ſonſt iſt er nicht Religion. — Dieß muß als richtig zugegeben werden; denn das Gefühl iſt nichts anderes als meine Subjectivität in ihrer Einfachheit und Unmittelbarkeit; Ich ſelbſt als dieſe ſeyende Perſönlichkeit. Habe ich die Religion nur als Vorſtellung, auch der Glaube iſt Gewißheit von Vorſtellungen, ſo iſt ihr Inhalt vor mir, er iſt noch Gegenſtand gegen mich, iſt noch nicht identiſch mit Mir, als einfachem Selbſt; Ich bin nicht durchdrungen von ihm, ſo daß er meine qualitative Beſtimmtheit ausmachte. Es iſt die innigſte Einheit des Inhalts des Glaubens mit Mir gefordert, auf daß Ich Gehalt, ſeinen Gehalt habe. So iſt er mein Gefühl. Gegen die Religion ſoll der Menſch nichts für ſich zurückbehalten, denn ſie iſt die innerſte Region der Wahrheit; ſo ſoll ſie nicht nur dieß noch abſtracte Ich, welches ſelbſt als Glauben noch Wiſſen iſt, ſondern das concrete Ich in ſeiner einfachen, das Alles deſſelben in ſich befaſſenden, Perſönlichkeit beſitzen; das Gefühl iſt dieſe in ſich ungetrennte Innigkeit.

Das Gefühl wird jedoch mit der Beſtimmtheit verſtanden, daß es etwas einzelnes, einen einzelnen Moment dauerndes, ſo wie ein einzelnes in der Abwechslung mit anderem nach ihm oder neben ihm ſey; das Herz hingegen bezeichnet die umfaſſende Einheit der Gefühle nach ihrer Menge, wie nach der Dauer; es iſt der Grund, der ihre Weſentlichkeit außerhalb der Flüchtigkeit des erſcheinenden Hervortretens in ſich befaßt und aufbewahrt enthält. In dieſer ungetrennten Einheit derſelben, — denn das Herz drückt den einfachen Puls der lebendigen Geiſtigkeit aus, — vermag die Religion den unter-

ſchiedenen Gehalt der Gefühle zu durchdringen und zu ihrer ſie haltenden, bemeiſternden, regierenden Subſtanz zu werden.

Damit aber ſind wir von ſelbſt ſogleich auf die Reflexion geführt, daß das Fühlen und das Herz als *ſolches* nur die *Eine* Seite ſind, die *Beſtimmtheiten* des Gefühls und Herzens aber die *andere* Seite. Und da müſſen wir ſogleich weiter ſagen, daß ebenſo wenig die Religion die *wahrhafte* iſt darum, weil ſie im *Gefühl* oder im *Herzen* iſt, als ſie darum die wahrhafte iſt, weil ſie geglaubt, unmittelbar und gewiß gewußt wird. Alle Religionen, die falſcheſten, unwürdigſten ſind gleichfalls im Gefühle und Herzen, wie die wahre. Es giebt ebenſo *unſittliche*, *unrechtliche* und *gottloſe* Gefühle, als es ſittliche, rechtliche und fromme giebt. Aus dem Herzen gehen hervor *arge Gedanken*, Mord, Ehebruch, Läſterung u. ſ. f., d. i. daß es keine arge, ſondern gute Gedanken ſind, hängt nicht davon ab, daß ſie im Herzen ſind und aus dem Herzen hervorgehen. Es kommt auf die Beſtimmtheit an, welche das Gefühl hat, das im Herzen iſt; dieß iſt eine ſo triviale Wahrheit, daß man Bedenken trägt, ſie in den Mund zu nehmen, aber es gehört zur Bildung, ſo weit in der Analyſe der Vorſtellungen fortgegangen zu ſeyn, daß das Einfachſte und Allgemeinſte in Frage geſtellt und verneint wird; dieſer Verflachung oder Aufklärung, die auf ihre Kühnheit eitel iſt, ſieht es unbedeutend und unſcheinbar aus, triviale Wahrheiten, wie z. B. an die auch hier wieder erinnert werden kann, daß der Menſch von dem Thier ſich durchs Denken unterſcheidet, das Gefühl aber mit demſelben theilt, zurückzurufen. Iſt das Gefühl religiöſes Gefühl, ſo iſt die Religion ſeine Beſtimmtheit; iſt es böſes, arges Gefühl, ſo iſt das Böſe, Arge ſeine Beſtimmtheit. Dieſe ſeine Beſtimmtheit iſt das, was *Inhalt* für das Bewußtſeyn iſt, was im angeführten Spruche Gedanke heißt; das Gefühl iſt ſchlecht um ſeines ſchlechten Inhalts willen, das Herz um ſeiner argen Gedanken willen. Das Ge-

fühl iſt die gemeinſchaftliche Form für den verſchiedenartigſten Inhalt. Es kann ſchon darum ebenſo wenig Rechtfertigung für irgend eine ſeiner Beſtimmtheiten, für ſeinen Inhalt ſeyn, als die unmittelbare Gewißheit.

Das Gefühl giebt ſich als eine ſubjective Form kund, wie Etwas in mir iſt, wie Ich das Subject von Etwas bin; dieſe Form iſt das einfache, in aller Verſchiedenheit des Inhalts ſich gleich bleibende, an ſich daher unbeſtimmte; die Abſtraction meiner Vereinzelung. Die Beſtimmtheit deſſelben dagegen iſt zunächſt unterſchieden überhaupt, das gegen einander ungleiche, mannigfaltige. Sie muß eben darum für ſich von der allgemeinen Form, deren Beſtimmtheit ſie iſt, unterſchieden und für ſich betrachtet werden; ſie hat die Geſtalt des Inhalts, der (on his own merits) auf ſeinen eigenen Werth geſtellt, für ſich beurtheilt werden muß; auf dieſen Werth kommt es für den Werth des Gefühls an. Dieſer Inhalt muß zum Voraus, unabhängig vom Gefühl, wahrhaft ſeyn, wie die Religion für ſich wahrhaft iſt; — er iſt das in ſich Nothwendige und Allgemeine, — die Sache, welche ſich zu einem Reiche von Wahrheiten wie von Geſetzen, wie zu einem Reiche der Kenntniß derſelben und ihres letzten Grundes, Gottes entwickelt.

Ich deute nur mit wenigem die Folgen an, wenn das unmittelbare Wiſſen und das Gefühl als ſolches zum Princip gemacht werden. Ihre Concentration iſt es ſelbſt, welche für den Inhalt die Vereinfachung, die Abſtraction, die Unbeſtimmtheit mit ſich führt. Daher reduciren ſie beide den göttlichen Inhalt, es ſey der religiöſe als ſolcher, wie der rechtliche und ſittliche, auf das Minimum, auf das Abſtracteſte. Damit fällt das Beſtimmen des Inhalts auf die Willkür, denn in jenem Minimum ſelbſt iſt nichts beſtimmtes vorhanden. Dieß iſt eine wichtige, ebenſo theoretiſche als praktiſche Folge; — vornehmlich eine praktiſche, denn indem für die Rechtfertigung der Geſin-

nung und des Handelns doch Gründe nothwendig werden, müßte das Raiſonnement noch ſehr ungebildet und ungeſchickt ſeyn, wenn es nicht gute Gründe der Willkür anzugeben wüßte.

Eine andere Seite in der Stellung, welche das Zurückziehen in das unmittelbare Wiſſen und ins Gefühl hervorbringt, betrifft das Verhältniß zu anderen Menſchen, ihre geiſtige Gemeinſchaft. Das Objective, die Sache, iſt das an und für ſich Allgemeine und ſo iſt es auch für Alle. Als das Allgemeinſte iſt es an ſich Gedanke überhaupt; und der Gedanke iſt der gemeinſchaftliche Boden. Wer, wie ich ſonſt geſagt habe, ſich auf das Gefühl, auf unmittelbares Wiſſen, auf ſeine Vorſtellung oder ſeine Gedanken beruft, ſchließt ſich in ſeine Particularität ein, bricht die Gemeinſchaftlichkeit mit anderen ab; — man muß ihn ſtehen laſſen. Aber ſolches Gefühl und Herz läßt ſich noch näher ins Gefühl und Herz ſehen. Aus Grundſatz ſich darauf beſchränkend, ſetzt das Bewußtſeyn eines Inhalts ihn auf die Beſtimmtheit ſeiner ſelbſt herab; es hält ſich weſentlich als Selbſtbewußtſeyn feſt, dem ſolche Beſtimmtheit inhärirt; das Selbſt iſt dem Bewußtſeyn der Gegenſtand, den es vor ſich hat, die Subſtanz, die den Inhalt nur als ein Attribut, als ein Prädicat an ihm hat, ſo daß nicht er das Selbſtſtändige iſt, in welchem das Subject ſich aufhebt. Dieſes iſt ſich auf ſolche Weiſe ein fixirter Zuſtand, den man das Gefühlsleben genannt hat. In der ſogenannten Ironie, die damit verwandt iſt, iſt Ich ſelbſt abſtracter nur in der Beziehung auf ſich ſelbſt; es ſteht im Unterſchiede ſeiner ſelbſt von dem Inhalt, als reines Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt getrennt von ihm. Im Gefühlsleben iſt das Subject mehr in der angegebenen Identität mit dem Inhalte, es iſt in ihm beſtimmtes Bewußtſeyn, und bleibt ſo als dieſes Ich ſelbſt ſich Gegenſtand und Zweck; als religiöſes Ich ſelbſt iſt es ſich Zweck, dieſes Ich ſelbſt iſt ſich Gegenſtand und Zweck überhaupt, in dem Ausdrucke überhaupt, daß Ich ſelig werde; und inſofern dieſe

Seligkeit durch den Glauben an die Wahrheit vermittelt iſt, daß Ich von der Wahrheit erfüllt, von ihr durchdrungen ſey. Erfüllt ſomit mit Sehnſucht iſt es unbefriedigt in ſich; aber dieſe Sehnſucht iſt die Sehnſucht der Religion; es iſt ſomit darin befriedigt, dieſe Sehnſucht in ſich zu haben; in der Sehnſucht hat es das ſubjective Bewußtſeyn ſeiner, und ſeiner als des religiöſen Selbſt. Hinausgeriſſen über ſich nur in der Sehnſucht, behält es ſich ſelbſt eben in ihr und das Bewußtſeyn ſeiner Befriedigung und, nahe dabei, ſeiner Zufriedenheit mit ſich. Es liegt aber in dieſer Innerlichkeit auch das entgegengeſetzte Verhältniß der unglücklichſten Entzweiung reiner Gemüther. Indem Ich Mich als dieſes beſondere und abſtracte Ich feſthalte, und vergleiche meine Beſonderheiten, Regungen, Neigungen und Gedanken mit dem, womit Ich erfüllt ſeyn ſoll, ſo kann Ich dieſen Gegenſatz als den quälenden Widerſpruch meiner empfinden, der dadurch perennirend wird, daß Ich als dieſes ſubjective Mich im Zwecke und vor Augen habe, es mir um Mich als Mich zu thun iſt. Dieſe feſte Reflexion ſelbſt hindert es, daß Ich von dem ſubſtantiellen Inhalte, von der Sache erfüllt werden kann; denn in der Sache vergeſſe Ich Mich; indem Ich mich in ſie vertiefe, verſchwindet von ſelbſt jene Reflexion auf Mich; Ich bin als ſubjectives beſtimmt nur im Gegenſatze gegen die Sache, der mir durch die Reflexion auf Mich verbleibt. So mich außerhalb der Sache haltend, lenkt ſich, indem ſie mein Zweck iſt, das Intereſſe von der Aufmerkſamkeit auf dieſe, auf Mich zurück, ich leere mich perennirend aus, und enthalte mich in dieſer Leerheit. Dieſe Hohlheit bei dem höchſten Zwecke des Individuums, dem frommen Beſtrebt- und Bekümmertſeyn um das Wohl ſeiner Seele, hat zu den grauſamſten Erſcheinungen einer kraftloſen Wirklichkeit, von dem ſtillen Kummer eines liebenden Gemüths an bis zu den Seelenleiden der Verzweiflung und der Verrücktheit geführt, — doch mehr in früheren Zeiten als in ſpäteren, wo

mehr die Befriedigung in der Sehnſucht über deren Entzweiung die Oberhand gewinnt, und jene Zufriedenheit und ſelbſt die Ironie in ihr hervorbringt. Solche Unwirklichkeit des Herzens iſt nicht nur eine Leerheit deſſelben, auch ebenſo ſehr Engherzigkeit; das, womit es erfüllt iſt, iſt ſein eigenes formelles Subject; es behält dieſes Ich zu ſeinem Gegenſtand und Zweck. Nur das an und für ſich ſeyende Allgemeine iſt weit, und das Herz erweitert ſich in ſich, nur indem es darein eingeht und in dieſem Gehalte ſich ausbreitet, welcher ebenſo der religiöſe als der ſittliche und rechtliche Gehalt iſt. Die Liebe überhaupt iſt das Ablaſſen von der Beſchränkung des Herzens auf ſeinen beſonderen Punkt, und die Aufnahme der Liebe Gottes in daſſelbe iſt die Aufnahme der Entfaltung ſeines Geiſtes, die allen wahrhaften Inhalt in ſich begreift und in dieſer Objectivität die Eigenheit des Herzens aufzehrt. In dieſem Gehalte aufgegeben iſt die Subjectivität die für das Herz ſelbſt einſeitige Form, welches damit der Trieb iſt, ſie abzuſtreifen, — und dieſer iſt der Trieb zu handeln überhaupt, was näher heißt, an dem Handeln des an und fürſichſeyenden göttlichen und darum abſolute Macht und Gewalt habenden Inhalts Theil zu nehmen. Dieß iſt dann die Wirklichkeit des Herzens und ſie iſt ungetrennt jene innerliche und die äußerliche Wirklichkeit.

Wenn wir ſo zwiſchen dem, weil es in die Sache vertieft und verſenkt iſt, unbefangenen Herzen und dem in der Reflexion auf ſich ſelbſt befangenen unterſchieden haben, ſo macht der Unterſchied das Verhältniß zum Gehalte aus. In ſich und damit außer dieſem Gehalte ſich haltend, iſt dieſes Herz von ſich in einem äußerlichen und zufälligen Verhältniſſe zu demſelben; dieſer Zuſammenhang, der darauf führt, aus ſeinem Gefühl Recht zu ſprechen und das Geſetz zu geben, iſt früher ſchon erwähnt worden. Die Subjectivität ſetzt der Objectivität des Handelns, das iſt, dem Handeln aus dem wahrhaften Gehalt, das Gefühl, und das unmittelbare Wiſſen dieſem Gehalt und dem denkenden

Erkennen deſſelben entgegen. Wir ſetzen aber hier die Betrachtung des Handelns auf die Seite; und bemerken darüber nur dieß, daß eben dieſer Gehalt, die Geſetze des Rechts und der Sittlichkeit, die Gebote Gottes, ihrer Natur nach das in ſich Allgemeine ſind und darum in der Region des Denkens ihre Wurzel und Stand haben. Wenn zuweilen die Geſetze des Rechts und der Sittlichkeit nur als Gebote der Willkür Gottes, dieß wäre in der That der Unvernunft Gottes, angeſehen werden, ſo hätte es zu weit hin, um von da aus anfangen zu wollen; aber das Feſtſtellen, die Unterſuchung, wie die Ueberzeugung des Subjects von der Wahrheit der Beſtimmungen, die ihm als die Grundlagen ſeines Handelns gelten ſollen, iſt denkendes Erkennen; indem das unbefangene Herz ihnen zu eigen iſt, ſeine Einſicht ſey noch ſo unentwickelt und die Prätenſion derſelben auf Selbſtſtändigkeit ihm noch fremde, die Autorität vielmehr noch der Weg, auf dem es zu denſelben gekommen iſt, ſo iſt dieſer Theil des Herzens, in welchem ſie eingepflanzt ſind, nur die Stätte des denkenden Bewußtſeyns, denn ſie ſelbſt ſind die Gedanken des Handelns, die in ſich allgemeinen Grundſätze. Dieſes Herz kann darum auch nichts gegen die Entwickelung dieſes ſeines objectiven Bodens haben, ebenſo wenig als über die ſeiner Wahrheiten, welche für ſich zunächſt mehr als theoretiſche Wahrheiten ſeines religiöſen Glaubens erſcheinen. Wie aber ſchon dieſer Beſitz und die intenſive Innigkeit deſſelben nur durch die Vermittelung der Erziehung, welche ſein Denken und Erkenntniß ebenſo als ſein Wollen in Anſpruch genommen hat, in ihm iſt, ſo iſt noch mehr der weiter entwickelte Inhalt und die Umwandlung des Kreiſes ſeiner Vorſtellungen, die an ſich in der Stätte einheimiſch ſind, auch in das Bewußtſeyn der Form des Gedankens, vermittelndes und vermitteltes Erkennen.

Fünfte Vorlesung.

Um das Bisherige zusammen zu fassen, sagen wir: Unser Herz soll sich nicht vor dem Erkennen scheuen; die Bestimmtheit des Gefühls, der Inhalt des Herzens soll Gehalt haben; Gefühl, Herz soll von der Sache erfüllt und damit weit und wahrhaft seyn; die Sache aber, der Gehalt ist nur die Wahrheit des göttlichen Geistes, das an und für sich Allgemeine, aber eben damit nicht das abstracte, sondern dasselbe wesentlich in seiner und zwar eigenen Entwickelung; der Gehalt ist so wesentlich an sich Gedanke und im Gedanken. Der Gedanke aber, das Innerste des Glaubens selbst, daß er als der wesentliche und wahrhafte gewußt werde, — insofern der Glaube nicht mehr nur im Ansich steht, nicht mehr unbefangen, sondern in die Sphäre des Wissens, in dessen Bedürfniß oder Prätension getreten ist, — muß zugleich als ein nothwendiger gewußt werden, ein Bewußtseyn seiner und des Zusammenhangs seiner Entwickelung erwerben; so breitet er sich beweisend aus; denn Beweisen überhaupt heißt nichts, als des Zusammenhangs und damit der Nothwendigkeit bewußt werden; und in unserem Vorhaben, — des besonderen Inhaltes im an und für sich Allgemeinen, wie dieses absoluten Wahren selbst als des Resultates und damit der letzten Wahrheit alles besonderen Inhalts. Dieser vor dem Bewußtseyn liegende Zusammenhang soll nicht ein subjectives Ergehen des Gedankens außerhalb der Sache seyn, sondern nur dieser selbst folgen, nur sie, ihre Nothwendigkeit selbst exponiren. Solche Exposition der objectiven Bewegung, der inneren eigenen Nothwendigkeit des Inhalts, ist das Erkennen selbst, und ein wahrhaftes als in der Einheit mit dem Gegenstande. Dieser Gegenstand soll für uns die Erhebung unseres Geistes zu Gott seyn; — die so eben genannte Nothwendigkeit der absoluten Wahrheit als des Resultates, in das sich im Geiste alles zurückführt.

Aber das Nennen dieses Zwecks, weil er den Namen Gottes enthält, kann leicht die Wirkung haben, das wieder zu vernichten, was gegen die falschen Vorstellungen von dem Wissen, Erkennen, Fühlen gesagt worden und für den Begriff wahrhaften Erkennens gewonnen worden seyn könnte. Es ist bemerkt worden, daß die Frage über die Fähigkeit unserer Vernunft, Gott zu erkennen, auf das Formelle, nämlich auf die Kritik des Wissens, des Erkennens überhaupt, auf die Natur des Glaubens, Fühlens gestellt worden ist; so daß abstrahirt vom Inhalt diese Bestimmungen genommen werden sollen; es ist die Behauptung des unmittelbaren Wissens, welche selbst mit der Frucht von dem Baume der Erkenntniß im Munde spricht, und die Aufgabe auf den formellen Boden zieht, indem sie die Berechtigung solchen und ausschließlich solchen Wissens auf die Reflexionen gründet, die es über das Beweisen und Erkennen macht, und schon darum den unendlichen wahrhaften Inhalt außer der Betrachtung setzen muß, weil es nur bei der Vorstellung eines endlichen Wissens und Erkennens verweilt. Wir haben solcher Voraussetzung von nur endlichem Wissen und Erkennen das Erkennen so gegenübergestellt, daß es sich nicht außerhalb der Sache halte, sondern ohne von sich aus Bestimmungen einzumischen, nur dem Gange der Sache folge, und in dem Gefühl und Herzen den Gehalt nachgewiesen, der überhaupt wesentlich für das Bewußtseyn sey, und für das denkende Bewußtseyn, insofern dessen Wahrheit in seinem Innersten durchgeführt werden soll. Aber durch die Erwähnung des Namens Gottes wird dieser Gegenstand, das Erkennen überhaupt, wie es bestimmt werde, und auch dessen Betrachtung auf diese subjective Seite herabgedrückt, gegen welche Gott ein Drüben bleibe. Da solcher Seite durch das Bisherige die Genüge geschehen seyn soll, die hier mehr angedeutet als ausgeführt werden konnte, so wäre nur das Andere zu thun, das Verhältniß Gottes aus der Natur desselben in und zu der Er-

kenntniß anzugeben. Hierüber kann zunächſt bemerkt werden, daß unſer Thema, die Erhebung des ſubjectiven Geiſtes zu Gott, unmittelbar es enthält, daß in ihr ſich das Einſeitige des Erkennens, d. i. ſeine Subjectivität aufhebt, ſie weſentlich ſelbſt dieß Aufheben iſt; ſomit führt ſich darin die Erkenntniß der anderen Seite, die Natur Gottes und zugleich ſein Verhalten in und zu dem Erkennen von ſelbſt herbei. Aber ein Uebelſtand des Einleitenden und Vorläufigen, das doch gefordert wird, iſt auch dieſer, daß es durch die wirkliche Abhandlung des Gegenſtandes überflüſſig wird. Doch iſt zum Voraus anzugeben, daß es hier nicht die Abſicht ſeyn kann, unſere Abhandlung bis zu dieſer mit ihr aufs nächſte zuſammenhängenden Erörterung des Selbſtbewußtſeyns Gottes und des Verhältniſſes ſeines Wiſſens von ſich zum Wiſſen ſeiner in und durch den Menſchengeiſt fortzuführen. Ohne auf die abſtracteren ſyſtematiſchen Ausführungen, die in meinen anderen Schriften über dieſen Gegenſtand gegeben ſind, hier zu provociren, kann ich darüber auf eine neuerliche höchſt merkwürdige Schrift verweiſen: Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen im Verhältniſſe zur chriſtlichen Glaubenserkenntniß, von C. Fr. G.....l. *) Sie nimmt Rückſicht auf meine philoſophiſchen Darſtellungen, und enthält ebenſo viel Gründlichkeit im chriſtlichen Glauben als Tiefe in der ſpeculativen Philoſophie. Sie beleuchtet alle Geſichtspuncte und Wendungen, welche der Verſtand gegen das erkennende Chriſtenthum aufbringt, und beantwortet die Einwürfe und Gegenreden, welche die Theorie des Nichtwiſſens gegen die Philoſophie aufgeſtellt hat; ſie zeigt ins Beſondere auch den Mißverſtand und Unverſtand auf, den das fromme Bewußtſeyn ſich zu Schulden kommen läßt, indem es ſich auf die Seite des aufklärenden Verſtandes in dem Principe des Nichtwiſſens ſchlägt, und ſo mit

*) Berlin bei E. Franklin.

demſelben gemeinſchaftliche Sache gegen die ſpeculative Philoſophie macht. Was daſelbſt über das Selbſtbewußtſeyn Gottes, das Sich-Wiſſen ſeiner im Menſchen, das Sich-Wiſſen des Menſchen in Gott vorgetragen iſt, betrifft unmittelbar den Geſichtspunkt, der ſo eben angedeutet worden, in ſpeculativer Gründlichkeit mit Beleuchtung der falſchen Verſtändniſſe, die darüber gegen die Philoſophie wie gegen das Chriſtenthum erhoben worden.

Aber auch bei den ganz allgemeinen Vorſtellungen, an die wir uns hier halten wollen, um noch von Gott aus über das Verhältniß deſſelben zum menſchlichen Geiſte zu ſprechen, treffen wir am allermeiſten auf die ſolchem Vorhaben widerſprechende Annahme, daß wir Gott nicht erkennen, auch im Glauben an ihn nicht wiſſen, was er iſt, alſo von ihm nicht ausgehen können. Von Gott den Ausgang nehmen, würde vorausſetzen, daß man anzugeben wüßte und angegeben hätte, was Gott an ihm ſelbſt iſt, als erſtes Object. Jene Annahme erlaubt aber nur von unſerer Beziehung auf ihn, von der Religion zu ſprechen, nicht von Gott ſelbſt; ſie läßt nicht eine Theologie, eine Lehre von Gott gelten, wohl aber eine Lehre von der Religion. Wenn es auch nicht gerade eine ſolche Lehre iſt, ſo hören wir viel, — unendlich viel oder vielmehr in unendlichen Wiederholungen doch wenig, von Religion ſprechen, deſto weniger von Gott ſelbſt; — dieß perennirende Expliciren über Religion, die Nothwendigkeit, auch Nützlichkeit u. ſ. f. derſelben, verbunden mit der unbedeutenden oder ſelbſt unterſagten Explication über Gott, iſt eine eigenthümliche Erſcheinung der Geiſtesbildung der Zeit. Wir kommen am kürzeſten ab, wenn wir ſelbſt uns dieſen Standpunkt gefallen laſſen, ſo daß wir nichts vor uns haben, als die trockene Beſtimmung eines Verhältniſſes, in dem unſer Bewußtſeyn zu Gott ſtehe. So viel ſoll die Religion doch ſeyn, daß ſie ein Ankommen unſeres Geiſtes bei dieſem Inhalte, unſeres Bewußtſeyns bei dieſem Gegenſtande ſey, nicht bloß ein Ziehen von Linien der Sehnſucht ins Leere hinaus, ein An-

ſchauen, welches Nichts anſchaue, nichts ſich gegenüber finde. In ſolchem Verhältniß iſt wenigſtens ſo viel enthalten, daß nicht nur wir in der Beziehung zu Gott ſtehen, ſondern auch Gott in der Beziehung zu uns ſtehe. Im Eifer für die Religion wird etwa, wenigſtens vorzugsweiſe, von unſerem Verhältniß zu Gott geſprochen, wenn nicht ſelbſt ausſchließlich, was im Princip des Nichtwiſſens von Gott eigentlich conſequent wäre; ein einſeitiges Verhältniß iſt aber gar kein Verhältniß. Wenn in der That unter der Religion nur ein Verhältniß von uns aus zu Gott verſtanden werden ſollte, ſo würde nicht ein ſelbſtſtändiges Seyn Gottes zugelaſſen, Gott wäre nur in der Religion, ein von uns Geſetztes, Erzeugtes. Der ſo eben gebrauchte und getadelte Ausdruck, daß Gott nur in der Religion ſey, hat aber auch den großen und wahrhaften Sinn, daß es zur Natur Gottes in deſſen vollkommener, an und für ſich ſeyender Selbſtſtändigkeit gehöre, für den Geiſt des Menſchen zu ſeyn, ſich demſelben mitzutheilen; dieſer Sinn iſt ein ganz anderer als der vorhin bemerklich gemachte, in welchem Gott nur ein Poſtulat, ein Glauben iſt. Gott iſt und giebt ſich im Verhältniß zum Menſchen. Wird dieß, Iſt, mit immer wiederkehrender Reflexion auf das Wiſſen, darauf beſchränkt, daß wir wohl wiſſen oder erkennen, daß Gott iſt, nicht was er iſt, ſo heißt dieß, es ſollen keine Inhaltsbeſtimmungen von ihm gelten, ſo wäre nicht zu ſprechen, wir wiſſen, daß Gott iſt, ſondern nur das iſt; denn das Wort Gott führt eine Vorſtellung und damit einen Gehalt, Inhaltsbeſtimmungen mit ſich; ohne ſolche iſt Gott ein leeres Wort. Werden in der Sprache dieſes Nichtwiſſens die Beſtimmungen, die wir noch ſollen angeben können, auf negative beſchränkt, wofür eigenthümlich das Unendliche dient, — es ſey das Unendliche überhaupt, oder auch ſogenannte Eigenſchaften in die Unendlichkeit ausgedehnt, ſo giebt dieß eben das nur unbeſtimmte Seyn, das Abſtractum, etwa des höchſten oder unendlichen Weſens, was ausdrücklich unſer

Product, das Product der Abſtraction, des Denkens iſt, das nur Verſtand bleibt.

Wenn nun Gott nicht bloß in ein ſubjectives Wiſſen, in den Glauben geſtellt wird, ſondern es Ernſt damit wird, daß er iſt, daß er für uns iſt, von ſeiner Seite ein Verhältniß zu uns hat, und wenn wir bei dieſer bloß formellen Beſtimmung ſtehen bleiben, ſo iſt damit geſagt, daß er ſich den Menſchen mittheilt, womit eingeräumt wird, daß Gott nicht neidiſch iſt. Die ganz Alten unter den Griechen haben den Neid zum Gott gemacht in der Vorſtellung, daß Gott überhaupt, was groß und hoch iſt, herabſetze und alles gleich haben wolle und mache. Plato und Ariſtoteles haben der Vorſtellung von einem göttlichen Neid widerſprochen, noch mehr thut es die chriſtliche Religion, welche lehrt, daß Gott ſich zu dem Menſchen herabgelaſſen habe, bis zur Knechtsgeſtalt — daß er ſich ihm geoffenbart, daß er damit das Hohe nicht nur, ſondern das Höchſte dem Menſchen nicht nur gönne, ſondern eben mit jener Offenbarung es demſelben zum Gebote mache, und als das Höchſte iſt damit angegeben, Gott erkennen. Ohne uns auf dieſe Lehre des Chriſtenthums zu berufen, können wir dabei ſtehen bleiben, daß Gott nicht neidiſch iſt, und fragen, wie ſollte er ſich nicht mittheilen? In Athen, wird berichtet, war ein Geſetz, daß wer ſich weigere, an ſeinem Lichte einen andern das ſeinige anzünden zu laſſen, mit dem Tode beſtraft werden ſollte. Schon im phyſiſchen Lichte iſt von dieſer Art der Mittheilung, daß es ſich verbreitet und Anderem hingiebt, ohne an ihm ſelbſt vermindert zu ſeyn und etwas zu verlieren; noch mehr iſt die Natur des Geiſtes, ſelbſt ganz in dem Beſitze des Seinigen zu bleiben, indem er in deſſen Beſitz Andere ſetzt. An Gottes unendliche Güte in der Natur glauben wir, indem er die natürlichen Dinge, die er in der unendlichen Profuſion ins Daſeyn ruft, einander, und dem Menſchen ins Beſondere, überläßt; er ſollte nur ſolch Leibliches, das

auch sein ist, dem Menschen mittheilen, und sein Geistiges ihm vorenthalten, und ihm das verweigern, was dem Menschen diesen allein wahrhaften Werth geben kann? Es ist ebenso ungereimt, dergleichen Vorstellungen Raum geben zu wollen, als es ungereimt ist, von der christlichen Religion zu sagen, daß durch sie Gott den Menschen geoffenbart worden sey, und doch, was ihnen geoffenbart worden sey, sey dieß, daß er nicht offenbar sey, und nicht geoffenbart worden sey.

Von Seiten Gottes kann dem Erkennen desselben durch die Menschen nichts im Wege stehen; daß sie Gott nicht erkennen *können*, ist dadurch aufgehoben, wenn sie zugeben, daß Gott ein Verhältniß zu uns hat; daß indem unser Geist ein Verhältniß zu ihm hat, Gott für uns ist, wie es ausgedrückt worden, daß er sich mittheile und geoffenbart habe. In der Natur soll Gott sich offenbaren, aber der Natur, dem Steine, der Pflanze, dem Thiere kann Gott sich nicht offenbaren, weil Gott Geist ist; nur dem Menschen, der *denkend*, Geist ist. Wenn dem Erkennen Gottes von seiner Seite nichts entgegensteht, so ist es menschliche Willkür, Affectation der Demuth, oder was es sonst sey, wenn die Endlichkeit der Erkenntniß, die *menschliche* Vernunft nur im Gegensatze gegen die göttliche, die Schranken der menschlichen Vernunft, als schlechthin fest, als absolut fixirt und behauptet werden. Denn dieß ist eben darin entfernt, daß Gott nicht neidisch sey, sondern sich geoffenbart habe und offenbare; es ist das Nähere darin enthalten, daß nicht die sogenannte menschliche Vernunft und ihre Schranke es ist, welche Gott erkennt, sondern der Geist Gottes *im Menschen*; es ist, nach dem vorhin angeführten speculativen Ausdruck, Gottes Selbstbewußtseyn, welches sich in dem Wissen des Menschen weiß.

Dieß mag genügen, über die Hauptgesichtspunkte, die in der Atmosphäre der Bildung unserer Zeit umherschwimmen, als die Ergebnisse der Aufklärung und eines sich Vernunft nennen-

den Verſtandes bemerkt zu haben; es ſind die Vorſtellungen, die uns bei unſerem Vorhaben, uns mit der Erkenntniß Gottes überhaupt zu beſchäftigen, zum Voraus ſogleich in den Weg treten. Es konnte nur darum zu thun ſeyn, die Grundmomente der Nichtigkeit der dem Erkennen widerſtehenden Kategorien aufzuweiſen, nicht das Erkennen ſelbſt zu rechtfertigen. Dieſes hat als wirkliches Erkennen ſeines Gegenſtandes ſich zugleich mit dem Inhalt zu rechtfertigen.

Sechſte Vorleſung.

Die Fragen und Unterſuchungen über das Formelle des Erkennens betrachten wir nun als abgethan oder auf die Seite geſtellt. Es iſt damit auch dieß entfernt worden, daß die zu machende Darlegung deſſen, was die metaphyſiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes genannt worden iſt, nur in ein negatives Verhalten gegen ſie ausſchlagen ſollte. Die Kritik, die auf ein nur negatives Reſultat führt, iſt ein nicht bloß trauriges Geſchäft, ſondern ſich darauf beſchränken, von einem Inhalt nur zeigen, daß er eitel iſt, iſt ſelbſt ein eitles Thun, eine Bemühung der Eitelkeit. Daß wir einen affirmativen Gehalt zugleich in der Kritik gewinnen ſollen, iſt darin ausgeſprochen, wie wir jene Beweiſe als ein denkendes Auffaſſen deſſen ausgeſprochen haben, was die Erhebung des Geiſtes zu Gott iſt.

Ebenſo ſoll auch dieſe Betrachtung nicht hiſtoriſch ſeyn; Theils muß ich, der Zeit wegen, die es nicht anders geſtattet, für das Literariſche auf Geſchichten der Philoſophie verweiſen, und zwar kann man dem Geſchichtlichen dieſer Beweiſe die größte, ja eine allgemeine Ausdehnung geben, indem jede Philoſophie mit der Grundfrage oder mit Gegenſtänden, die in der nächſten Beziehung darauf ſtehen, zuſammenhängt. Es hat aber Zeiten gegeben, wo dieſe Materie mehr in der ausdrücklichen

Form dieſer Beweiſe behandelt worden iſt, und das Intereſſe, den Atheismus zu widerlegen, ihnen die größte Aufmerkſamkeit und ausführliche Behandlung verſchafft hat, — Zeiten, wo denkende Einſicht ſelbſt in der Theologie für ſolche ihrer Theile, die einer vernünftigen Erkenntniß fähig ſeyen, für unerläßlich gehalten worden. Ohnehin kann und ſoll das Hiſtoriſche einer Sache, welche ein ſubſtantieller Inhalt für ſich iſt, ein Intereſſe haben, wenn man mit der Sache ſelbſt im Reinen iſt, und die Sache, von der hier die Betrachtung angeſtellt werden ſoll, verdient es vor Allem auch, daß ſie für ſich vorgenommen wird, ohne ihr erſt ein Intereſſe durch ein anderweitiges, außer ihr ſelbſt liegendes, Material geben zu wollen. Die überwiegende Geſchäftigkeit mit dem Hiſtoriſchen von Gegenſtänden, welche ewige Wahrheiten des Geiſtes für ſich ſelber ſind, iſt vielmehr zu mißbilligen; denn ſie iſt nur zu häufig eine Vorſpiegelung, mit der man ſich über ſein Intereſſe täuſcht. Solche hiſtoriſche Geſchäftigkeit bringt ſich den Schein hervor, mit der Sache zu thun zu haben, während man ſich vielmehr nur mit den Vorſtellungen und Meinungen Anderer, mit den äußerlichen Umſtänden, dem, was für die Sache das Vergangene, Vergängliche, Eitle iſt, zu thun macht. Man kann wohl die Erſcheinung haben, daß Geſchichtlich-Gelehrte mit ſogenannter Gründlichkeit ausführlich in dem bewandert ſind, was berühmte Männer, Kirchenväter, Philoſophen u. ſ. f. über Fundamentalſätze der Religion vorgebracht haben, aber daß dagegen ihnen ſelbſt die Sache fremd geblieben iſt, und wenn ſie gefragt würden, was ſie dafür halten, welches die Ueberzeugung der Wahrheit ſey, die ſie beſitzen, ſo möchten ſie ſich über ſolche Frage wundern, als etwas, um das es ſich hierbei nicht handle, ſondern nur um Andere, und ein Statuiren und Meinen, und um die Kenntniß nicht einer Sache, ſondern des Statuirens und Meinens.

Es ſind die metaphyſiſchen Beweiſe, die wir betrachten.

Dieß bemerke ich noch inſofern, als auch ein Beweiſen vom Daſeyn Gottes, ex consensu gentium aufgeführt zu werden pflegte, — eine populare Kategorie, über welche ſchon Cicero beredt geweſen iſt. Es iſt eine ungeheure Autorität, zu wiſſen, dieß haben alle Menſchen ſich vorgeſtellt, geglaubt, gewußt. Wie wollte ſich ein Menſch dagegen aufſtellen und ſprechen: Ich allein widerſpreche allem dem, was alle Menſchen ſich vorſtellen, was viele derſelben durch den Gedanken als das Wahre eingeſehen, was alle als das Wahre fühlen und glauben. — Wenn wir zunächſt von der Kraft ſolchen Beweiſens abſtrahiren und den trocknen Inhalt deſſelben aufnehmen, der eine empiriſche geſchichtliche Grundlage ſeyn ſoll, ſo iſt dieſe ebenſo unſicher als unbeſtimmt. Es geht mit dieſen allen Völkern, allen Menſchen, welche an Gott glauben ſollen, wie mit dergleichen Berufungen auf Alle überhaupt; ſie pflegen ſehr leichtſinnig gemacht zu werden. Es wird eine Ausſage und zwar eine empiriſch ſeyn ſollende Ausſage von Allen Menſchen, und dieß von Allen Einzelnen, und damit aller Zeiten und Orte, ja genau genommen auch den zukünftigen, — denn es ſollen Alle Menſchen ſeyn, gemacht; es kann ſelbſt nicht von allen Völkern geſchichtlicher Bericht gegeben werden; ſolche Ausſagen von Allen Menſchen ſind für ſich abſurd und ſind nur durch die Gewohnheit, es mit ſolchen nichtsſagenden Redensarten, weil ſie zu Tiraden dienen, nicht ernſtlich zu nehmen, erklärlich. Abgeſehen hiervon, ſo hat man wohl Völker oder wenn man will Völkerſchaften gefunden, deren dumpfes, auf wenige Gegenſtände des äußerlichen Bedürfniſſes beſchränktes Bewußtſeyn ſich nicht zu einem Bewußtſeyn von einem Höhern überhaupt, das man Gott nennen möchte, erhoben hatte; in Anſehung vieler Völker beruht das, was ein Geſchichtliches von ihrer Religion ſeyn ſollte, vornehmlich auf ungewiſſer Erklärung ſinnlicher Ausdrücke, äußerlicher Handlungen und dergleichen. Bei einer ſehr großen Menge von Nationen, ſelbſt

ſonſt ſehr gebildeten, deren Religion uns auch beſtimmter und ausführlicher bekannt iſt, iſt das, was ſie Gott nennen, von ſolcher Beſchaffenheit, daß wir Bedenken tragen können, es dafür anzuerkennen. Ueber die Namen Thiän und Chang-ti, jenes Himmel, dieſes Herr, in der chineſiſchen Staatsreligion iſt der bitterſte Streit zwiſchen katholiſchen Mönchsorden geführt worden, ob dieſe Namen für den chriſtlichen Gott gebraucht werden können, d. h. ob durch jene Namen nicht Vorſtellungen ausgedrückt werden, welche unſeren Vorſtellungen von Gott ganz und gar zuwider ſeyen, ſo daß ſie nichts gemeinſchaftliches, nicht einmal das gemeinſchaftliche Abſtractum von Gott enthielten. Die Bibel bedient ſich des Ausdrucks: die Heiden, die von Gott nichts wiſſen, obgleich dieſe Heiden Götzendiener waren, d. h. wie man es wohl nennt, eine Religion hatten, wobei wir jedoch Gott von einem Götzen unterſcheiden, und bei aller modernen Weite des Namens Religion uns vielleicht doch ſcheuen, einem Götzen den Namen Gott zu geben. Werden wir den Apis der Aegypter, den Affen, die Kuh u. ſ. f. der Indier u. ſ. w. Gott nennen wollen? Wenn auch von der Religion dieſer Völker geſprochen, und ihnen damit mehr als ein Aberglauben zugeſchrieben wird, kann man doch Bedenken tragen, vom Glauben an Gott bei ihnen zu ſprechen, oder Gott wird zu der völlig unbeſtimmten Vorſtellung eines Höhern ganz überhaupt, nicht einmal eines Unſichtbaren, Unſinnlichen. Man kann dabei ſtehen bleiben, eine ſchlechte, falſche Religion immer noch eine Religion zu nennen, und es ſey beſſer, daß die Völker eine falſche Religion haben als gar keine (wie man von einer Frau ſagt, die auf die Klage, daß es ſchlecht Wetter ſey, erwiedert habe, daß ſolches Wetter immer noch beſſer ſey, als gar kein Wetter —). Es hängt dieß damit zuſammen, daß der Werth der Religion allein in das Subjective, Religion zu haben, geſetzt wird, gleichgültig mit welcher Vorſtellung von Gott; ſo gilt der Glaube an Götzen, weil ein ſolcher unter das

Abſtractum von Gott überhaupt ſubſumirt werden kann, ſchon für hinreichend, wie das Abſtractum von Gott überhaupt befriedigend iſt; dies iſt wohl auch der Grund, warum ſolche Namen, wie Götzen, auch Heiden, etwas antiquirtes ſind und für ein wegen Gehäſſigkeit Tadelnswürdiges gelten. In der That aber erfordert der abſtracte Gegenſatz von Wahrheit und Falſchheit eine viel andere Erledigung als in dem Abſtractum von Gott überhaupt, oder was auf daſſelbe hinausläuft, in der bloßen Subjectivität der Religion.

Auf allen Fall bleibt ſo der Consensus gentium im Glauben an Gott ſo eine dem darin ausgeſagten Factiſchen als ſolchem wie dem Gehalte nach völlig vage Vorſtellung. Aber auch die Kraft dieſes Beweiſes, wenn die geſchichtliche Grundlage auch etwas Feſteres wäre und Beſtimmteres enthielte, iſt für ſich nicht bindend. Solche Art des Beweiſens geht nicht auf eigne innere Ueberzeugung, als für welche es etwas Zufälliges iſt, ob Andere damit übereinſtimmen. Die Ueberzeugung, ob ſie Glaube oder denkendes Erkennen ſey, nimmt wohl ihren Anfang von Außen mit Unterricht und Lernen, von der Autorität, aber ſie iſt weſentlich ein Sich-Erinnern des Geiſtes in ſich ſelbſt; daß Er ſelbſt befriedigt ſey, iſt die formelle Freiheit des Menſchen, und das eine Moment, vor welchem alle Autorität vollſtändig niederſinkt, und daß er in der Sache befriedigt ſey, iſt die reelle Freiheit und das andere, vor welchem ſelbſt ebenſo alle Autorität niederſinkt; ſie ſind wahrhaft untrennbar. Selbſt für den Glauben iſt für die einzig abſolut-gültige Bewährung in der Schrift nicht Wunder, glaubhafter Bericht und dergleichen, ſondern das Zeugniß des Geiſtes angegeben. Ueber andere Gegenſtände mag man auf Zutrauen oder aus Furcht ſich der Autorität hingeben, aber jenes Recht iſt zugleich die höhere Pflicht für denſelben. Für eine ſolche Ueberzeugung, wie religiöſer Glaube, wo das Innerſte des Geiſtes ſowohl der Gewißheit ſeiner ſelbſt (dem Gewiſſen) nach, als durch den Inhalt in

directen Anſpruch genommen wird, hat er eben damit das abſolute Recht, daß ſein eignes Zeugniß nicht fremder Geiſter, das Entſcheidende, Vergewiſſernde ſey.

Das metaphyſiſche Beweiſen, das wir hier betrachten, iſt das Zeugniß des denkenden Geiſtes, inſofern derſelbe nicht nur an ſich, ſondern für ſich denkend iſt. Der Gegenſtand, den es betrifft, iſt weſentlich im Denken; wenn er, wie früher bemerkt worden, auch fühlend vorſtellend genommen wird, ſo gehört ſein Gehalt dem Denken an, als welches das reine Selbſt deſſelben iſt, wie das Gefühl das empiriſche beſondert-wordene Selbſt iſt. Es iſt alſo früh dazu fortgegangen worden, in Anſehung dieſes Gegenſtandes denkend, zeugend, d. i. beweiſend, ſich zu verhalten, ſobald nämlich das Denken aus ſeinem Verſenktſeyn in das ſinnliche und materielle Anſchauen und Vorſtellen vom Himmel, der Sonne, Sternen, Meer u. ſ. f. ſich wie aus ſeiner Verhüllung in die vom Sinnlichen noch durchdrungene Phantaſiegebilde herauswand; ſo daß ihm Gott als weſentlich zu denkende und gedachte Objectivität zum Bewußtſeyn kam, und ebenſo das ſubjective Thun des Geiſtes aus dem Fühlen, Anſchauen und der Phantaſie ſich zu ſeinem Weſen, dem Denken, erinnerte, und was Eigenthum dieſes ſeines Bodens iſt, auch rein wie es in dieſem ſeinem Boden iſt, vor ſich haben wollte.

Die Erhebung des Geiſtes zu Gott im Gefühle, im Anſchauen, Phantaſie und im Denken, — und ſie iſt ſubjectiv ſo concret, daß ſie von allen dieſen Momenten in ſich hat, — iſt eine innere Erfahrung; über ſolche haben wir gleichfalls die innere Erfahrung, daß ſich Zufälligkeit und Willkür einmiſcht; es begründet ſich damit äußerlich das Bedürfniß, jene Erhebung aus einander zu legen und die in ihr enthaltenen Acte und Beſtimmungen zum deutlichen Bewußtſeyn zu bringen, um ſich von den andern Zufälligkeiten und von der Zufälligkeit des Denkens ſelbſt zu reinigen; und nach dem alten Glauben, daß nur

durch das Nachdenken das Subſtantielle und Wahre gewonnen werde, bewirken wir die Reinigung jener Erhebung zur Weſentlichkeit und Nothwendigkeit durch die denkende Expoſition derſelben, und geben dem Denken, daß das abſolute Recht noch ein ganz anderes Recht der Befriedigung hat, als das Fühlen und Anſchauung oder Vorſtellen, dieſe Befriedigung.

Siebente Vorleſung.

Daß wir die Erhebung des Geiſtes zu Gott denkend faſſen wollen, dieß legt uns eine formelle Beſtimmung vor, der wir ſogleich bei dem erſten Hinblick darauf, wie das Beweiſen vom Daſeyn Gottes verfährt, begegnen und die zunächſt ins Auge zu nehmen iſt. Die denkende Betrachtung iſt ein Auslegen, eine Unterſcheidung der Momente deſſen, was wir nach der nächſten Erfahrung in uns etwa auf Einen Schlag vollbringen. Bei dem Glauben, daß Gott iſt, geräth dieſes Auseinanderlegen ſogleich darauf, was ſchon beiläufig berührt und hier näher vorzunehmen iſt, es zu unterſcheiden, was Gott iſt, von dem, daß er iſt. Gott iſt; was iſt denn dieß, was ſeyn ſoll? Gott iſt zunächſt eine Vorſtellung, ein Name. Von den zwei Beſtimmungen, Gott und Seyn, die der Satz enthält, iſt das erſte Intereſſe, das Subject für ſich ſelbſt zu beſtimmen, um ſo mehr, da hier das Prädicat des Satzes, als welches ſonſt die eigentliche Beſtimmung des Subjects angeben ſoll, eben das, was dieſes ſey, nur das trockne Seyn enthält, Gott aber ſogleich mehr für uns iſt, als nur das Seyn. Und umgekehrt eben weil er ein unendlich reicherer, anderer Inhalt iſt, als nur Seyn, iſt das Intereſſe, demſelben dieſe Beſtimmung als eine davon verſchiedene hinzuzufügen. Dieſer Inhalt ſo vom Seyn unterſchieden iſt eine Vorſtellung, Gedanke, Begriff, welcher hiernach für ſich ſoll explicirt und ausgemacht werden.

So ist denn in der Metaphysik von Gott, der sogenannten natürlichen Theologie, der Anfang damit gemacht worden, den Begriff Gott zu exponiren; nach der gewöhnlichen Weise, indem zugesehen wird, was unsere vorausgesetzte Vorstellung von ihm enthalte, wobei wieder vorausgesetzt ist, daß wir Alle dieselbe Vorstellung haben, die wir mit Gott ausdrücken. Der Begriff nun führt für sich selbst, abgesehen von seiner Wirklichkeit, die Forderung mit sich, daß er auch so in sich selbst wahr sey, hiermit als Begriff logisch wahr sey. Indem die logische Wahrheit, insofern das Denken sich nur als Verstand verhält, auf die Identität, das Sich-nicht-widersprechen reducirt ist, so geht die Forderung nicht weiter, als daß der Begriff nicht in sich widersprechend seyn soll, oder wie dieß auch genannt wird, daß er möglich sey, indem die Möglichkeit selbst nichts weiter ist, als die Identität einer Vorstellung mit sich. Das Zweite ist denn nun, daß von diesem Begriffe gezeigt werde, daß er ist; — das Beweisen vom Daseyn Gottes. Weil jedoch jener mögliche Begriff eben in diesem Interesse der Identität, der bloßen Möglichkeit auf diese abstracteste der Kategorien sich reducirt und durch das Daseyn nicht reicher wird, so entspricht das Ergebniß noch nicht der Fülle der Vorstellung von Gott, und es ist daher drittens noch weiter von dessen Eigenschaften, seinen Beziehungen auf die Welt, gehandelt worden.

Diesen Unterscheidungen begegnen wir, indem wir uns nach den Beweisen vom Daseyn umsehen; es ist das Thun des Verstandes, das Concrete zu analysiren, die Momente desselben zu unterscheiden und zu bestimmen; dann sie festzuhalten und bei ihnen zu verharren. Wenn er sie später auch wieder von ihrem Isoliren befreit und ihre Vereinigung als das Wahre anerkennt, so sollen sie doch auch vor und damit außer ihrer Vereinigung als ein Wahrhaftes betrachtet werden. So ist sogleich das Interesse des Verstandes, aufzuzeigen, daß das Seyn

weſentlich zum Begriff Gottes gehört, dieſer Begriff nothwendig als ſeyend gedacht werden muß; wenn dieß der Fall iſt, ſo ſoll der Begriff nicht abgeſondert vom Seyn gedacht werden; er iſt nichts wahrhaftes ohne Seyn. Dieſem Reſultate zuwider iſt es alſo, daß der Begriff für ſich ſelbſt wahrhaft betrachtet werden könne, was zuerſt angenommen nnd bewerkſtelligt werden ſollte. Wenn hier der Verſtand dieſe erſte Trennung, die er machte, und das durch die Trennung Entſtandene ſelbſt für unwahr erklärt, ſo zeigt ſich die Vergleichung, die andere Trennung, die dabei ferner vorkommt, als grundlos. Der Begriff ſoll nämlich zuerſt betrachtet und nachher auch die Eigenſchaften Gottes abgehandelt werden. Der Begriff Gottes macht den Inhalt des Seyns aus, er kann und ſoll auch nichts anderes ſeyn als der „Inbegriff ſeiner Realitäten"; was ſollten aber die Eigenſchaften Gottes anders ſeyn, als die Realitäten und ſeine Realitäten. Sollten die Eigenſchaften Gottes mehr deſſen Beziehungen auf die Welt ausdrücken, die Weiſe ſeiner Thätigkeit in und gegen ein Anderes als Er ſelbſt iſt, ſo führt die Vorſtellung Gottes wohl wenigſtens ſo viel mit ſich, daß Gottes abſolute Selbſtſtändigkeit ihn nicht aus ſich heraustreten läßt, und welche Bewandniß es mit der Welt, die außer ihm und ihm gegenüber ſeyn ſollte, haben möge, was nicht als bereits entſchieden vorausgeſetzt werden dürfte, ſo bleiben ſeine Eigenſchaften, Thun oder Verhalten, nur in ſeinem Begriff eingeſchloſſen, ſind in demſelben allein beſtimmt, und weſentlich nur ein Verhalten deſſen zu ſich ſelbſt; die Eigenſchaften ſind nur die Beſtimmungen des Begriffes ſelbſt. Aber auch von der Welt für ſich, als einem für Gott Aeußerlichen genommen, angefangen, ſo daß die Eigenſchaften Gottes Verhältniſſe deſſelben zu ihr ſeyen, ſo iſt die Welt als Product ſeiner ſchöpferiſchen Kraft nur durch ſeinen Begriff beſtimmt, in welchem ſomit wieder, nach dieſem überflüſſigen Umwege durch die Welt, die Eigenſchaften ihre

Bestimmung haben, und der Begriff, wenn er nicht etwas Leeres, sondern etwas Inhaltvolles seyn soll, nur durch sie explicirt wird.

Was sich hieraus ergiebt, ist, daß die Unterscheidungen, die wir gesehen, so formell sind, daß sie keinen Gehalt, keine besondern Sphären begründen, welche getrennt von einander als etwas Wahres betrachtet werden könnten. Die Erhebung des Geistes zu Gott ist in Einem, Bestimmen seines Begriffs und seiner Eigenschaften und seines Seyns; — oder Gott als Begriff oder Vorstellung ist das ganz Unbestimmte, erst der, und zwar selbst erste und abstracteste, Uebergang nämlich zum Seyn ist ein Eintreten des Begriffs und der Vorstellung in die Bestimmtheit Diese Bestimmtheit ist freilich dürftig genug; dieß hat aber eben darin seinen Grund, daß jene Metaphysik mit der Möglichkeit beginnt, welche Möglichkeit, ob sie gleich die des Begriffes Gottes seyn soll, nur zur inhaltsleeren Möglichkeit des Verstandes, zur einfachen Identität wird; so daß wir in der That es nur mit den letzten Abstractionen von Gedanken überhaupt und dem Seyn, und nur deren Gegensatze sowohl als deren Ungetrenntheit, wie wir gesehen, zu thun bekommen haben. — Indem wir die Nichtigkeit der Unterscheidungen, womit die Metaphysik anfängt, angegeben, ist zu erinnern, daß sich damit nur eine Folge für das Verfahren derselben ergiebt, nämlich diese, daß wir dasselbe mit jenen Unterscheidungen aufgeben. Einer der zu betrachtenden Beweise wird zum Inhalte selbst den hier bereits sich einmischenden Gegensatz von Denken und Seyn haben, welcher also daselbst nach seinem eignen Werthe zu erörtern kommt. Hier können wir aber das Affirmative herausheben, was darin für die Erkenntniß der zunächst ganz allgemeinen, formellen Natur des Begriffes überhaupt liegt; es ist darauf aufmerksam zu machen, insofern es die speculative Grundlage und Zusammenhang unserer Abhandlung überhaupt betrifft, — eine Seite, die wir nur an-

deuten, da sie an sich zwar nicht anders als das wahrhaft Leitende seyn kann, aber es ist nicht unser Zweck, sie in unserer Darstellung zu verfolgen und uns allein daran zu halten.

Es kann also lemmatischer Weise bemerkt werden, daß hier dasjenige, was vorhin der Begriff von Gott für sich und dessen Möglichkeit hieß, nur Gedanke und zwar abstracter Gedanke genannt werden soll. Es wurde unter dem Begriffe Gottes und der Möglichkeit unterschieden; allein solcher Begriff fiel selbst nur mit der Möglichkeit, der abstracten Identität zusammen; nicht weniger blieb von dem, was nicht der Begriff überhaupt, sondern ein besonderer Begriff und zwar der Begriff Gottes seyn sollte, nichts übrig als eben nur diese abstracte bestimmungslose Identität. Es liegt schon in dem Vorhergehenden, daß wir solche abstracte Verstandesbestimmung nicht für den Begriff nehmen, sondern so, daß er schlechthin concret in sich sey, eine Einheit, welche nicht unbestimmt, sondern wesentlich bestimmt, und so nur als Einheit von Bestimmungen ist, und diese Einheit selbst so an ihre Bestimmungen gebunden, also eigentlich die Einheit von ihr selbst und den Bestimmungen ist, daß ohne die Bestimmungen die Einheit nichts ist, zu Grunde geht, oder näher selbst nur zu einer unwahren Bestimmtheit herabgesetzt, und um etwas Wahres und Wirkliches zu seyn, der Beziehung bedürftig ist. Wir fügen hierzu nur noch dieß, daß solche Einheit von Bestimmungen — sie machen den Inhalt aus, — daher nicht in der Weise als ein Subject zu nehmen ist, dem sie als mehrere Prädikate zukämen, welche nur in demselben als einem Dritten ihre Verknüpfung hätten, für sich aber außer derselben gegen einander wären, sondern ihre Einheit ist eine ihnen selbst wesentliche, das heißt, nur eine solche, daß sie durch die Bestimmungen selbst constituirt wird, und umgekehrt, daß diese unterschiedenen Bestimmungen als solche an ihnen selbst dieß sind, untrennbar von einander zu seyn, sich selbst in die andere überzusetzen, und für sich genom-

men ohne die andere keinen Sinn zu haben, so daß wie sie die Einheit constituiren, diese deren Substanz und Seele ist.

Dieß macht die Natur des Concreten des Begriffs überhaupt aus. Bei dem Philosophiren über irgend einen Gegenstand kann es nicht ohne allgemeine und abstracte Gedankenbestimmungen abgehen, am wenigsten wenn Gott, das Tiefste des Gedankens, der absolute Begriff, der Gegenstand ist; so hat es hier nicht umgangen werden können, anzugeben, was der speculative Begriff des Begriffes selbst ist. Derselbe hat hier nur in dem Sinne angeführt werden können, eine historische Angabe zu seyn; daß sein Gehalt an und für sich wahr sey, wird in der logischen Philosophie erwiesen. Beispiele könnten ihn der Vorstellung näher bringen; um nicht zu weit geführt zu werden, genüge es, — der Geist ist allerdings das Nächste, — an die Lebendigkeit zu erinnern, welche die Einheit, das einfache Eins der Seele, zugleich so concret in sich ist, daß sie nur als der Proceß ihrer Eingeweide, Glieder, Organe ist, welche wesentlich von ihr und von einander unterschieden, doch aus ihr herausgenommen zu Grunde gehen, aufhören das zu seyn, was sie sind, das Leben, d. i. ihren Sinn und Bedeutung nicht mehr haben.

Es ist in demselben Sinn, in dem der Begriff des speculativen Begriffs angegeben worden, noch die Folge desselben anzuführen. Nämlich indem die Bestimmungen des Begriffs nur in der Einheit desselben und daher untrennbar sind, — und wir wollen ihn in Gemäßheit unseres Gegenstandes, den Begriff Gottes nennen, — so muß jede von diesen Bestimmungen selbst, insofern sie für sich, unterschieden von der andern genommen wird, nicht als eine abstracte Bestimmung, sondern als ein concreter Begriff Gottes genommen werden. Dieser aber ist zugleich nur Einer; es ist daher kein anderes Verhältniß unter diesen Begriffen, als das vorhin unter ihnen als Bestimmungen angegeben worden ist; — nämlich als Momente

Eines und desselben Begriffes zu seyn; sich zu einander als nothwendig zu verhalten, sich gegenseitig zu vermitteln, untrennbar zu seyn, so daß sie nur durch die Beziehung auf einander sind, welche Beziehung eben die lebendige durch sie werdende Einheit, wie ihre vorausgesetzte Grundlage ist. Für dieß verschiedene Erscheinen ist es, daß sie an sich derselbe Begriff sind, nur anders gesetzt, und zwar daß dieß verschiedene Gesetztseyn oder andere Erscheinen in nothwendigem Zusammenhange ist, das Eine also auch aus dem Andern hervorgeht, durch das andere gesetzt wird.

Der Unterschied vom Begriffe als solchem ist dann nur der, daß dieser abstracte Bestimmungen zu seinen Seiten hat, der weiter bestimmte Begriff aber (die Idee) selbst in sich concrete Seiten, zu denen jene allgemeinen Bestimmungen nur der Boden sind. Diese concreten Seiten sind, oder vielmehr sie erscheinen, als für sich existirende, vollständige Ganze. Sie in ihnen, innerhalb des Bodens, der ihre specifische Bestimmtheit ausmacht, ebenso als in sich unterschiedene gefaßt, so giebt dieß die Fortbestimmung des Begriffs, die Mehrheit nicht nur von Bestimmungen, sondern einen Reichthum von Gestaltungen, welche ebenso schlechthin ideell, in dem Einen Begriffe, dem Einen Subjecte gesetzt und gehalten sind. Und die Einheit des Subjects mit sich wird um so intensiver, in je weitere Unterschiede es ausgelegt ist; das weitere Fortbestimmen ist zugleich ein In-sich-gehen des Subjects, ein Vertiefen seiner in sich selbst.

Wenn wir sagen, daß ein und derselbe Begriff es sey, der nur weiter fortbestimmt werde, so ist dieß ein formeller Ausdruck. Weitere Fortbestimmung Eines und desselben giebt mehrere Bestimmungen für dasselbe. Dieser Reichthum in der Fortbestimmung aber muß nicht bloß als eine Mehrheit von Bestimmungen gedacht werden, sondern concret werden; diese concreten Seiten für sich genommen erscheinen selbst als vollständige

ſonſt ſehr gebildeten, deren Religion uns auch beſtimmter und ausführlicher bekannt iſt, iſt das, was ſie Gott nennen, von ſolcher Beſchaffenheit, daß wir Bedenken tragen können, es dafür anzuerkennen. Ueber die Namen Thiän und Chang-ti, jenes Himmel, dieſes Herr, in der chineſiſchen Staatsreligion iſt der bitterſte Streit zwiſchen katholiſchen Mönchsorden geführt worden, ob dieſe Namen für den chriſtlichen Gott gebraucht werden können, d. h. ob durch jene Namen nicht Vorſtellungen ausgedrückt werden, welche unſeren Vorſtellungen von Gott ganz und gar zuwider ſeyen, ſo daß ſie nichts gemeinſchaftliches, nicht einmal das gemeinſchaftliche Abſtractum von Gott enthielten. Die Bibel bedient ſich des Ausdrucks: die Heiden, die von Gott nichts wiſſen, obgleich dieſe Heiden Götzendiener waren, d. h. wie man es wohl nennt, eine Religion hatten, wobei wir jedoch Gott von einem Götzen unterſcheiden, und bei aller modernen Weite des Namens Religion uns vielleicht doch ſcheuen, einem Götzen den Namen Gott zu geben. Werden wir den Apis der Aegypter, den Affen, die Kuh u. ſ. f. der Indier u. ſ. w. Gott nennen wollen? Wenn auch von der Religion dieſer Völker geſprochen, und ihnen damit mehr als ein Aberglauben zugeſchrieben wird, kann man doch Bedenken tragen, vom Glauben an Gott bei ihnen zu ſprechen, oder Gott wird zu der völlig unbeſtimmten Vorſtellung eines Höhern ganz überhaupt, nicht einmal eines Unſichtbaren, Unſinnlichen. Man kann dabei ſtehen bleiben, eine ſchlechte, falſche Religion immer noch eine Religion zu nennen, und es ſey beſſer, daß die Völker eine falſche Religion haben als gar keine (wie man von einer Frau ſagt, die auf die Klage, daß es ſchlecht Wetter ſey, erwiedert habe, daß ſolches Wetter immer noch beſſer ſey, als gar kein Wetter —). Es hängt dieß damit zuſammen, daß der Werth der Religion allein in das Subjective, Religion zu haben, geſetzt wird, gleichgültig mit welcher Vorſtellung von Gott; ſo gilt der Glaube an Götzen, weil ein ſolcher unter das

Abstractum von Gott überhaupt subsumirt werden kann, schon für hinreichend, wie das Abstractum von Gott überhaupt befriedigend ist; dies ist wohl auch der Grund, warum solche Namen, wie Götzen, auch Heiden, etwas antiquirtes sind und für ein wegen Gehässigkeit Tadelnswürdiges gelten. In der That aber erfordert der abstracte Gegensatz von Wahrheit und Falschheit eine viel andere Erledigung als in dem Abstractum von Gott überhaupt, oder was auf dasselbe hinausläuft, in der bloßen Subjectivität der Religion.

Auf allen Fall bleibt so der Consensus gentium im Glauben an Gott so eine dem darin ausgesagten Factischen als solchem wie dem Gehalte nach völlig vage Vorstellung. Aber auch die Kraft dieses Beweises, wenn die geschichtliche Grundlage auch etwas Festeres wäre und Bestimmteres enthielte, ist für sich nicht bindend. Solche Art des Beweisens geht nicht auf eigne innere Ueberzeugung, als für welche es etwas Zufälliges ist, ob Andere damit übereinstimmen. Die Ueberzeugung, ob sie Glaube oder denkendes Erkennen sey, nimmt wohl ihren Anfang von Außen mit Unterricht und Lernen, von der Autorität, aber sie ist wesentlich ein Sich-Erinnern des Geistes in sich selbst; daß Er selbst befriedigt sey, ist die formelle Freiheit des Menschen, und das eine Moment, vor welchem alle Autorität vollständig niedersinkt, und daß er in der Sache befriedigt sey, ist die reelle Freiheit und das andere, vor welchem selbst ebenso alle Autorität niedersinkt; sie sind wahrhaft untrennbar. Selbst für den Glauben ist für die einzig absolut-gültige Bewährung in der Schrift nicht Wunder, glaubhafter Bericht und dergleichen, sondern das Zeugniß des Geistes angegeben. Ueber andere Gegenstände mag man auf Zutrauen oder aus Furcht sich der Autorität hingeben, aber jenes Recht ist zugleich die höhere Pflicht für denselben. Für eine solche Ueberzeugung, wie religiöser Glaube, wo das Innerste des Geistes sowohl der Gewißheit seiner selbst (dem Gewissen) nach, als durch den Inhalt in

directen Anſpruch genommen wird, hat er eben damit das abſolute Recht, daß ſein eignes Zeugniß nicht fremder Geiſter, das Entſcheidende, Vergewiſſernde ſey.

Das metaphyſiſche Beweiſen, das wir hier betrachten, iſt das Zeugniß des denkenden Geiſtes, inſofern derſelbe nicht nur an ſich, ſondern für ſich denkend iſt. Der Gegenſtand, den es betrifft, iſt weſentlich im Denken; wenn er, wie früher bemerkt worden, auch fühlend vorſtellend genommen wird, ſo gehört ſein Gehalt dem Denken an, als welches das reine Selbſt deſſelben iſt, wie das Gefühl das empiriſche beſondert-wordene Selbſt iſt. Es iſt alſo früh dazu fortgegangen worden, in Anſehung dieſes Gegenſtandes denkend, zeugend, d. i. beweiſend, ſich zu verhalten, ſobald nämlich das Denken aus ſeinem Verſenktſeyn in das ſinnliche und materielle Anſchauen und Vorſtellen vom Himmel, der Sonne, Sternen, Meer u. ſ. f. ſich wie aus ſeiner Verhüllung in die vom Sinnlichen noch durchdrungene Phantaſiegebilde herauswand; ſo daß ihm Gott als weſentlich zu denkende und gedachte Objectivität zum Bewußtſeyn kam, und ebenſo das ſubjective Thun des Geiſtes aus dem Fühlen, Anſchauen und der Phantaſie ſich zu ſeinem Weſen, dem Denken, erinnerte, und was Eigenthum dieſes ſeines Bodens iſt, auch rein wie es in dieſem ſeinem Boden iſt, vor ſich haben wollte.

Die Erhebung des Geiſtes zu Gott im Gefühle, im Anſchauen, Phantaſie und im Denken, — und ſie iſt ſubjectiv ſo concret, daß ſie von allen dieſen Momenten in ſich hat, — iſt eine innere Erfahrung; über ſolche haben wir gleichfalls die innere Erfahrung, daß ſich Zufälligkeit und Willkür einmiſcht; es begründet ſich damit äußerlich das Bedürfniß, jene Erhebung aus einander zu legen und die in ihr enthaltenen Acte und Beſtimmungen zum deutlichen Bewußtſeyn zu bringen, um ſich von den andern Zufälligkeiten und von der Zufälligkeit des Denkens ſelbſt zu reinigen; und nach dem alten Glauben, daß nur

durch das Nachdenken das Subſtantielle und Wahre gewonnen werde, bewirken wir die Reinigung jener Erhebung zur Weſentlichkeit und Nothwendigkeit durch die denkende Expoſition derſelben, und geben dem Denken, daß das abſolute Recht noch ein ganz anderes Recht der Befriedigung hat, als das Fühlen und Anſchauung oder Vorſtellen, dieſe Befriedigung.

Siebente Vorleſung.

Daß wir die Erhebung des Geiſtes zu Gott denkend faſſen wollen, dieß legt uns eine formelle Beſtimmung vor, der wir ſogleich bei dem erſten Hinblick darauf, wie das Beweiſen vom Daſeyn Gottes verfährt, begegnen und die zunächſt ins Auge zu nehmen iſt. Die denkende Betrachtung iſt ein Auslegen, eine Unterſcheidung der Momente deſſen, was wir nach der nächſten Erfahrung in uns etwa auf Einen Schlag vollbringen. Bei dem Glauben, daß Gott iſt, geräth dieſes Auseinanderlegen ſogleich darauf, was ſchon beiläufig berührt und hier näher vorzunehmen iſt, es zu unterſcheiden, was Gott iſt, von dem, daß er iſt. Gott iſt; was iſt denn dieß, was ſeyn ſoll? Gott iſt zunächſt eine Vorſtellung, ein Name. Von den zwei Beſtimmungen, Gott und Seyn, die der Satz enthält, iſt das erſte Intereſſe, das Subject für ſich ſelbſt zu beſtimmen, um ſo mehr, da hier das Prädicat des Satzes, als welches ſonſt die eigentliche Beſtimmung des Subjects angeben ſoll, eben das, was dieſes ſey, nur das trockne Seyn enthält, Gott aber ſogleich mehr für uns iſt, als nur das Seyn. Und umgekehrt eben weil er ein unendlich reicherer, anderer Inhalt iſt, als nur Seyn, iſt das Intereſſe, demſelben dieſe Beſtimmung als eine davon verſchiedene hinzuzufügen. Dieſer Inhalt ſo vom Seyn unterſchieden iſt eine Vorſtellung, Gedanke, Begriff, welcher hiernach für ſich ſoll explicirt und ausgemacht werden.

So ist denn in der Metaphysik von Gott, der sogenannten natürlichen Theologie, der Anfang damit gemacht worden, den Begriff Gott zu exponiren; nach der gewöhnlichen Weise, indem zugesehen wird, was unsere vorausgesetzte Vorstellung von ihm enthalte, wobei wieder vorausgesetzt ist, daß wir Alle dieselbe Vorstellung haben, die wir mit Gott ausdrücken. Der Begriff nun führt für sich selbst, abgesehen von seiner Wirklichkeit, die Forderung mit sich, daß er auch so in sich selbst wahr sey, hiermit als Begriff logisch wahr sey. Indem die logische Wahrheit, insofern das Denken sich nur als Verstand verhält, auf die Identität, das Sich-nicht-widersprechen reducirt ist, so geht die Forderung nicht weiter, als daß der Begriff nicht in sich widersprechend seyn soll, oder wie dieß auch genannt wird, daß er möglich sey, indem die Möglichkeit selbst nichts weiter ist, als die Identität einer Vorstellung mit sich. Das Zweite ist denn nun, daß von diesem Begriffe gezeigt werde, daß er ist; — das Beweisen vom Daseyn Gottes. Weil jedoch jener mögliche Begriff eben in diesem Interesse der Identität, der bloßen Möglichkeit auf diese abstracteste der Kategorien sich reducirt und durch das Daseyn nicht reicher wird, so entspricht das Ergebniß noch nicht der Fülle der Vorstellung von Gott, und es ist daher drittens noch weiter von dessen Eigenschaften, seinen Beziehungen auf die Welt, gehandelt worden.

Diesen Unterscheidungen begegnen wir, indem wir uns nach den Beweisen vom Daseyn umsehen; es ist das Thun des Verstandes, das Concrete zu analysiren, die Momente desselben zu unterscheiden und zu bestimmen; dann sie festzuhalten und bei ihnen zu verharren. Wenn er sie später auch wieder von ihrem Isoliren befreit und ihre Vereinigung als das Wahre anerkennt, so sollen sie doch auch vor und damit außer ihrer Vereinigung als ein Wahrhaftes betrachtet werden. So ist sogleich das Interesse des Verstandes, aufzuzeigen, daß das Seyn

weſentlich zum Begriff Gottes gehört, dieſer Begriff nothwendig als ſeyend gedacht werden muß; wenn dieß der Fall iſt, ſo ſoll der Begriff nicht abgeſondert vom Seyn gedacht werden; er iſt nichts wahrhaftes ohne Seyn. Dieſem Reſultate zuwider iſt es alſo, daß der Begriff für ſich ſelbſt wahrhaft betrachtet werden könne, was zuerſt angenommen nnd bewerkſtelligt werden ſollte. Wenn hier der Verſtand dieſe erſte Trennung, die er machte, und das durch die Trennung Entſtandene ſelbſt für unwahr erklärt, ſo zeigt ſich die Vergleichung, die andere Trennung, die dabei ferner vorkommt, als grundlos. Der Begriff ſoll nämlich zuerſt betrachtet und nachher auch die Eigenſchaften Gottes abgehandelt werden. Der Begriff Gottes macht den Inhalt des Seyns aus, er kann und ſoll auch nichts anderes ſeyn als der „Inbegriff ſeiner Realitäten"; was ſollten aber die Eigenſchaften Gottes anders ſeyn, als die Realitäten und ſeine Realitäten. Sollten die Eigenſchaften Gottes mehr deſſen Beziehungen auf die Welt ausdrücken, die Weiſe ſeiner Thätigkeit in und gegen ein Anderes als Er ſelbſt iſt, ſo führt die Vorſtellung Gottes wohl wenigſtens ſo viel mit ſich, daß Gottes abſolute Selbſtſtändigkeit ihn nicht aus ſich heraustreten läßt, und welche Bewandniß es mit der Welt, die außer ihm und ihm gegenüber ſeyn ſollte, haben möge, was nicht als bereits entſchieden vorausgeſetzt werden dürfte, ſo bleiben ſeine Eigenſchaften, Thun oder Verhalten, nur in ſeinem Begriff eingeſchloſſen, ſind in demſelben allein beſtimmt, und weſentlich nur ein Verhalten deſſen zu ſich ſelbſt; die Eigenſchaften ſind nur die Beſtimmungen des Begriffes ſelbſt. Aber auch von der Welt für ſich, als einem für Gott Aeußerlichen genommen, angefangen, ſo daß die Eigenſchaften Gottes Verhältniſſe deſſelben zu ihr ſeyen, ſo iſt die Welt als Product ſeiner ſchöpferiſchen Kraft nur durch ſeinen Begriff beſtimmt, in welchem ſomit wieder, nach dieſem überflüſſigen Umwege durch die Welt, die Eigenſchaften ihre

Bestimmung haben, und der Begriff, wenn er nicht etwas Leeres, sondern etwas Inhaltvolles seyn soll, nur durch sie explicirt wird.

Was sich hieraus ergiebt, ist, daß die Unterscheidungen, die wir gesehen, so formell sind, daß sie keinen Gehalt, keine besondern Sphären begründen, welche getrennt von einander als etwas Wahres betrachtet werden könnten. Die Erhebung des Geistes zu Gott ist in Einem, Bestimmen seines Begriffs und seiner Eigenschaften und seines Seyns; — oder Gott als Begriff oder Vorstellung ist das ganz Unbestimmte, erst der, und zwar selbst erste und abstracteste, Uebergang nämlich zum Seyn ist ein Eintreten des Begriffs und der Vorstellung in die Bestimmtheit Diese Bestimmtheit ist freilich dürftig genug; dieß hat aber eben darin seinen Grund, daß jene Metaphysik mit der Möglichkeit beginnt, welche Möglichkeit, ob sie gleich die des Begriffes Gottes seyn soll, nur zur inhaltsleeren Möglichkeit des Verstandes, zur einfachen Identität wird; so daß wir in der That es nur mit den letzten Abstractionen von Gedanken überhaupt und dem Seyn, und nur deren Gegensatze sowohl als deren Ungetrenntheit, wie wir gesehen, zu thun bekommen haben. — Indem wir die Nichtigkeit der Unterscheidungen, womit die Metaphysik anfängt, angegeben, ist zu erinnern, daß sich damit nur eine Folge für das Verfahren derselben ergiebt, nämlich diese, daß wir dasselbe mit jenen Unterscheidungen aufgeben. Einer der zu betrachtenden Beweise wird zum Inhalte selbst den hier bereits sich einmischenden Gegensatz von Denken und Seyn haben, welcher also daselbst nach seinem eignen Werthe zu erörtern kommt. Hier können wir aber das Affirmative herausheben, was darin für die Erkenntniß der zunächst ganz allgemeinen, formellen Natur des Begriffes überhaupt liegt; es ist darauf aufmerksam zu machen, insofern es die speculative Grundlage und Zusammenhang unserer Abhandlung überhaupt betrifft, — eine Seite, die wir nur an-

deuten, da ſie an ſich zwar nicht anders als das wahrhaft Leitende ſeyn kann, aber es iſt nicht unſer Zweck, ſie in unſerer Darſtellung zu verfolgen und uns allein daran zu halten.

Es kann alſo lemmatiſcher Weiſe bemerkt werden, daß hier dasjenige, was vorhin der Begriff von Gott für ſich und deſſen Möglichkeit hieß, nur Gedanke und zwar abſtracter Gedanke genannt werden ſoll. Es wurde unter dem Begriffe Gottes und der Möglichkeit unterſchieden; allein ſolcher Begriff fiel ſelbſt nur mit der Möglichkeit, der abſtracten Identität zuſammen; nicht weniger blieb von dem, was nicht der Begriff überhaupt, ſondern ein beſonderer Begriff und zwar der Begriff Gottes ſeyn ſollte, nichts übrig als eben nur dieſe abſtracte beſtimmungsloſe Identität. Es liegt ſchon in dem Vorhergehenden, daß wir ſolche abſtracte Verſtandesbeſtimmung nicht für den Begriff nehmen, ſondern ſo, daß er ſchlechthin concret in ſich ſey, eine Einheit, welche nicht unbeſtimmt, ſondern weſentlich beſtimmt, und ſo nur als Einheit von Beſtimmungen iſt, und dieſe Einheit ſelbſt ſo an ihre Beſtimmungen gebunden, alſo eigentlich die Einheit von ihr ſelbſt und den Beſtimmungen iſt, daß ohne die Beſtimmungen die Einheit nichts iſt, zu Grunde geht, oder näher ſelbſt nur zu einer unwahren Beſtimmtheit herabgeſetzt, und um etwas Wahres und Wirkliches zu ſeyn, der Beziehung bedürftig iſt. Wir fügen hierzu nur noch dieß, daß ſolche Einheit von Beſtimmungen — ſie machen den Inhalt aus, — daher nicht in der Weiſe als ein Subject zu nehmen iſt, dem ſie als mehrere Prädikate zukämen, welche nur in demſelben als einem Dritten ihre Verknüpfung hätten, für ſich aber außer derſelben gegen einander wären, ſondern ihre Einheit iſt eine ihnen ſelbſt weſentliche, das heißt, nur eine ſolche, daß ſie durch die Beſtimmungen ſelbſt conſtituirt wird, und umgekehrt, daß dieſe unterſchiedenen Beſtimmungen als ſolche an ihnen ſelbſt dieß ſind, untrennbar von einander zu ſeyn, ſich ſelbſt in die andere überzuſetzen, und für ſich genom-

men ohne die andere keinen Sinn zu haben, ſo daß wie ſie die Einheit conſtituiren, dieſe deren Subſtanz und Seele iſt.

Dieß macht die Natur des Concreten des Begriffs überhaupt aus. Bei dem Philoſophiren über irgend einen Gegenſtand kann es nicht ohne allgemeine und abſtracte Gedankenbeſtimmungen abgehen, am wenigſten wenn Gott, das Tiefſte des Gedankens, der abſolute Begriff, der Gegenſtand iſt; ſo hat es hier nicht umgangen werden können, anzugeben, was der ſpeculative Begriff des Begriffes ſelbſt iſt. Derſelbe hat hier nur in dem Sinne angeführt werden können, eine hiſtoriſche Angabe zu ſeyn; daß ſein Gehalt an und für ſich wahr ſey, wird in der logiſchen Philoſophie erwieſen. Beiſpiele könnten ihn der Vorſtellung näher bringen; um nicht zu weit geführt zu werden, genüge es, — der Geiſt iſt allerdings das Nächſte, — an die Lebendigkeit zu erinnern, welche die Einheit, das einfache Eins der Seele, zugleich ſo concret in ſich iſt, daß ſie nur als der Proceß ihrer Eingeweide, Glieder, Organe iſt, welche weſentlich von ihr und von einander unterſchieden, doch aus ihr herausgenommen zu Grunde gehen, aufhören das zu ſeyn, was ſie ſind, das Leben, d. i. ihren Sinn und Bedeutung nicht mehr haben.

Es iſt in demſelben Sinn, in dem der Begriff des ſpeculativen Begriffs angegeben worden, noch die Folge deſſelben anzuführen. Nämlich indem die Beſtimmungen des Begriffs nur in der Einheit deſſelben und daher untrennbar ſind, — und wir wollen ihn in Gemäßheit unſeres Gegenſtandes, den Begriff Gottes nennen, — ſo muß jede von dieſen Beſtimmungen ſelbſt, inſofern ſie für ſich, unterſchieden von der andern genommen wird, nicht als eine abſtracte Beſtimmung, ſondern als ein concreter Begriff Gottes genommen werden. Dieſer aber iſt zugleich nur Einer; es iſt daher kein anderes Verhältniß unter dieſen Begriffen, als das vorhin unter ihnen als Beſtimmungen angegeben worden iſt; — nämlich als Momente

Eines und deſſelben Begriffes zu ſeyn; ſich zu einander als nothwendig zu verhalten, ſich gegenſeitig zu vermitteln, untrennbar zu ſeyn, ſo daß ſie nur durch die Beziehung auf einander ſind, welche Beziehung eben die lebendige durch ſie werdende Einheit, wie ihre vorausgeſetzte Grundlage iſt. Für dieß verſchiedene Erſcheinen iſt es, daß ſie an ſich derſelbe Begriff ſind, nur anders geſetzt, und zwar daß dieß verſchiedene Geſetztſeyn oder andere Erſcheinen in nothwendigem Zuſammenhange iſt, das Eine alſo auch aus dem Andern hervorgeht, durch das andere geſetzt wird.

Der Unterſchied vom Begriffe als ſolchem iſt dann nur der, daß dieſer abſtracte Beſtimmungen zu ſeinen Seiten hat, der weiter beſtimmte Begriff aber (die Idee) ſelbſt in ſich concrete Seiten, zu denen jene allgemeinen Beſtimmungen nur der Boden ſind. Dieſe concreten Seiten ſind, oder vielmehr ſie erſcheinen, als für ſich exiſtirende, vollſtändige Ganze. Sie in ihnen, innerhalb des Bodens, der ihre ſpecifiſche Beſtimmtheit ausmacht, ebenſo als in ſich unterſchiedene gefaßt, ſo giebt dieß die Fortbeſtimmung des Begriffs, die Mehrheit nicht nur von Beſtimmungen, ſondern einen Reichthum von Geſtaltungen, welche ebenſo ſchlechthin ideell, in dem Einen Begriffe, dem Einen Subjecte geſetzt und gehalten ſind. Und die Einheit des Subjects mit ſich wird um ſo intenſiver, in je weitere Unterſchiede es ausgelegt iſt; das weitere Fortbeſtimmen iſt zugleich ein In-ſich-gehen des Subjects, ein Vertiefen ſeiner in ſich ſelbſt.

Wenn wir ſagen, daß ein und derſelbe Begriff es ſey, der nur weiter fortbeſtimmt werde, ſo iſt dieß ein formeller Ausdruck. Weitere Fortbeſtimmung Eines und deſſelben giebt mehrere Beſtimmungen für daſſelbe. Dieſer Reichthum in der Fortbeſtimmung aber muß nicht bloß als eine Mehrheit von Beſtimmungen gedacht werden, ſondern concret werden; dieſe concreten Seiten für ſich genommen erſcheinen ſelbſt als vollſtändige

für ſich exiſtirende Ganze, aber in Einem Begriffe, Einem Subjecte geſetzt, ſind ſie nicht ſelbſtſtändig, getrennt von einander in ihm, ſondern als ideell, und die Einheit des Subjects wird dann um ſo intenſiver. Die höchſte Intenſität des Subjects in der Idealität aller concreten Beſtimmungen, der höchſten Gegenſätze iſt der Geiſt. Zur nähern Vorſtellung hiervon wollen wir das Verhältniß der Natur zum Geiſte anführen. Die Natur iſt im Geiſte gehalten, von ihm erſchaffen, und des Scheines ihres unmittelbaren Seyns, ihrer ſelbſtſtändigen Wirklichkeit unerachtet, iſt ſie an ſich nur ein Geſetztes, Geſchaffenes, im Geiſte Ideelles. Wenn im Gange des Erkennens von der Natur zum Geiſte fortgegangen, die Natur als Moment nur des Geiſtes beſtimmt wird, entſteht nicht eine wahrhafte Mehrheit, ein ſubſtantielles Zwei, deren Eines die Natur, das Andere der Geiſt wäre, ſondern die Idee, welche die Subſtanz der Natur iſt, zum Geiſte vertieft, behält in dieſer unendlichen Intenſität der Idealität jenen Inhalt in ſich, und iſt reicher um die Beſtimmung dieſer Idealität ſelbſt, die an und für ſich, der Geiſt iſt. Wir mögen bei dieſer Erwähnung der Natur in Rückſicht auf die mehrern Beſtimmungen, die wir in unſerem Gange zu betrachten haben, zum Voraus dieß anführen, daß ſie in dieſer Geſtalt als die Totalität äußerlicher Exiſtenz zwar vorkommt, aber als eine der Beſtimmungen, über die wir uns erheben; wir gehen hier einer Seits nicht zur Betrachtung jener ſpeculativen Idealität fort, noch zu der concreten Geſtaltung, in der die Gedankenbeſtimmung, in der ſie wurzelt, zur Natur würde. Die Eigenthümlichkeit ihrer Stufe iſt allerdings eine der Beſtimmungen Gottes, ein untergeordnetes Moment in demſelben Begriff. Da wir uns im Folgenden nur auf deſſen Entwickelung, wie die Unterſchiede Gedanken als ſolche, Begriffsmomente bleiben, beſchränken, ſo wird die Stufe nicht als Natur, ſondern als Nothwendigkeit und Leben Moment in Gottes Begriffe ſeyn, der kann aber ferner mit der

tieferen Beſtimmung der Freiheit als Geiſt gefaßt werden muß, um ein Begriff Gottes zu ſeyn, der ſeiner und auch unſerer würdig ſey.

Das ſo eben über die concrete Form eines Begriffsmoments geſagte erinnert an eine eigenthümliche Seite, nach welcher die Beſtimmungen in ihrer Entwickelung ſich vermehren. Das Verhältniß der Beſtimmungen Gottes zu einander iſt ein ſchwieriger Gegenſtand für ſich und um ſo mehr für diejenigen, welche die Natur des Begriffes nicht kennen. Aber ohne vom Begriffe des Begriffes wenigſtens etwas zu kennen, wenigſtens eine Vorſtellung zu haben, kann vom Weſen Gottes, als Geiſtes überhaupt, nichts verſtanden werden; aber das Geſagte findet ferner ſogleich ſeine Anwendung in der nächſtfolgenden Seite unſerer Abhandlung.

Achte Vorleſung.

In der vorigen Vorleſung ſind die ſpeculativen Grundbeſtimmungen, die Natur des Begriffs, deſſen Entwickelung zu der Vielheit von Beſtimmungen und Geſtaltungen betreffend, angegeben worden. Wenn wir nach unſerer Aufgabe zurückſehen, ſo begegnet uns ſogleich auch eine Mehrheit; es findet ſich, daß es *mehrere Beweiſe vom Daſeyn Gottes giebt*; — eine äußerliche empiriſche Mehrheit, Verſchiedenheit, wie ſie ſich zunächſt auch nach dem geſchichtlichen Entſtehen darbietet, die nichts mit den Unterſcheidungen, welche ſich aus der Entwicklung des Begriffs ergeben, zu thun hat, und die wir ſonach, wie wir ſie unmittelbar vorfinden, aufnehmen. Allein ein Mißtrauen gegen jene Mehrheit können wir ſogleich faſſen, wenn wir überlegen, daß wir es hier nicht mit einem endlichen Gegenſtande zu thun haben, und uns erinnern, daß unſere Betrachtung eines unendlichen Gegenſtandes eine philoſophiſche, nicht ein zufälliges, äußerliches Thun und Bemühen ſeyn ſoll. Ein geſchichtliches Fac-

tum, auch eine mathematiſche Figur enthält eine Menge von Beziehungen in ihr und Verhältniſſe nach Außen, nach denen ſie angefaßt und von denen aus auf das Hauptverhältniß, von denen ſie ſelbſt abhängen, oder auf eine andere Beſtimmung, um die es zu thun iſt und die hiermit gleichfalls zuſammenhängt, geſchloſſen werden kann. Von dem pythagoreiſchen Lehrſatze ſollen etliche und zwanzig Beweiſe erfunden worden ſeyn. Ein geſchichtliches Factum, je bedeutender es iſt, ſteht mit ſo vielen Seiten eines Zuſtands und andern geſchichtlichen Verlaufs im Zuſammenhang, daß von jeder derſelben aus für die Nothwendigkeit der Annahme jenes Factums ausgegangen werden kann; der directen Zeugniſſe können ebenſo ſehr viele ſeyn; und jedes Zeugniß gilt, inſofern es ſich nicht ſonſt widerſprechend zeigt, in dieſem Felde für einen Beweis. Wenn bei einem mathematiſchen Satze auch ein einziger für genügend gilt, ſo iſt es vornehmlich bei geſchichtlichen Gegenſtänden, juridiſchen Fällen, daß eine Mehrheit von Beweiſen dafür gelten muß, die Beweiskraft ſelbſt zu verſtärken. Auf dem Gebiete der Erfahrung, der Erſcheinungen hat der Gegenſtand als ein empiriſch-Einzelnes die Beſtimmung der Zufälligkeit, und ebenſo giebt die Einzelnheit der Kenntniß ihr eben denſelben Schein. Seine Nothwendigkeit hat der Gegenſtand in dem Zuſammenhange mit anderen Umſtänden, von denen jeder wieder für ſich unter ſolche Zufälligkeit fällt; hier iſt es die Erweiterung und Wiederholung ſolchen Zuſammenhangs, wodurch die Objectivität, die Art von Allgemeinheit, die in dieſem Felde möglich iſt, ſich ergiebt. Die Beſtätigung eines Factums, einer Wahrnehmung, durch die bloße Mehrheit von Beobachtungen, benimmt der Subjectivität des Wahrnehmens den Verdacht des Scheins, der Täuſchung, aller der Arten von Irrthum, denen es ausgeſetzt ſeyn kann.

Bei Gott, indem wir die ganz allgemeine Vorſtellung von demſelben vorausſetzen, findet es einer Seits Statt, daß er den Bereich von Zuſammenhängen, in dem ſonſt irgend ein Ge-

genstand mit anderen steht, unendlich übertrifft, anderer Seits, da Gott nur für das Innere des Menschen überhaupt ist, ist auf diesem Boden gleichfalls auf die mannigfaltigste Weise die Zufälligkeit des Denkens, Vorstellens, der Phantasie, der ausdrücklich Zufälligkeit zugestanden wird, der Empfindungen, Regungen u. s. f. vorhanden. Es ergiebt sich damit eine unendliche Menge der Ausgangspunkte, von denen zu Gott übergegangen werden kann und nothwendig übergegangen werden muß, so die unendliche Menge von solchen wesentlichen Uebergängen, welche die Kraft von Beweisen haben müssen. Ebenso muß gegen die andere unendliche Möglichkeit der Täuschung und des Irrthums auf den Wegen zur Wahrheit, die Bestätigung und Befestigung der Ueberzeugung durch die Wiederholung der Erfahrungen von den Wegen zur Wahrheit, als erforderlich erscheinen. In dem Subjecte stärkt sich die Zuversicht und Innigkeit des Glaubens an Gott durch die Wiederholung des wesentlichen Erhebens des Geistes zu demselben, und die Erfahrung und Erkennen desselben als Weisheit, Vorsehung in unzähligen Gegenständen, Ereignissen und Begegnissen. So unerschöpflich die Menge der Beziehungen auf den Einen Gegenstand ist, so unerschöpflich zeigt sich das Bedürfniß, in dem fortwährenden Versenktseyn des Menschen in die unendlich mannigfaltige Endlichkeit seiner äußeren Umgebung und seiner inneren Zustände, sich fortwährend die Erfahrung von Gott zu wiederholen, d. h. in neuen Beweisen des Waltens Gottes sich dasselbe vor Augen zu bringen.

Wenn man diese Art des Beweisens vor sich hat, wird man sogleich inne, daß es in einer verschiedenen Sphäre Statt findet, als das wissenschaftliche Beweisen. Das empirische Leben des Einzelnen, aus den vielfachsten Abwechslungen der Stimmung, der Zustände des Gemüths in den verschiedenen äußeren Lagen zusammengesetzt, führt es herbei, aus und in denselben sich das Resultat, daß ein Gott ist, zu vervielfältigen, und die-

sen-Glauben sich, als dem veränderlichen Individuum, immer mehr und von neuem zu eigen und lebendig zu machen. Aber das wissenschaftliche Feld ist der Boden des Gedankens; auf diesem zieht sich das Vielmal der Wiederholung und das Alltmal, das eigentlich das Resultat seyn soll, in Einmal zusammen; es kommt nur die Eine Gedankenbestimmung in Betracht, welche als dieselbe einfach alle jene Besonderheiten des empirischen in die unendlichen Einzelnheiten der Existenz zersplitterten Lebens in sich faßt.

Aber es sind dieß unterschiedene Sphären nur der Form nach, der Gehalt ist derselbe; der Gedanke bringt den mannigfaltigen Inhalt nur in einfache Gestalt; er epitomirt denselben, ohne ihm von seinem Werthe und dem Wesentlichen etwas zu benehmen; dieses vielmehr nur herauszuheben, ist seine Eigenthümlichkeit. Aber es ergeben sich hierbei auch unterschiedene, mehrere Bestimmungen. Zunächst bezieht sich die Gedankenbestimmung auf die Ausgangspunkte der Erhebung des Geistes aus dem Endlichen zu Gott; wenn sie deren Unzählbarkeit auf wenige Kategorien reducirt, so sind diese Kategorien selbst doch noch mehrere. Das Endliche, was überhaupt als Ausgangspunkt genannt wurde, hat unterschiedene Bestimmungen; und diese sind demnächst die Quelle der unterschiedenen metaphysischen, d. h. nur im Gedanken sich bewegenden Beweise vom Daseyn Gottes. Nach der geschichtlichen Gestalt der Beweise, wie wir sie aufzunehmen haben, sind die Kategorien des Endlichen, in welchem die Ausgangspunkte bestimmt werden, die Zufälligkeit der weltlichen Dinge, und dann die zweckmäßige Beziehung derselben in ihnen selbst und aufeinander. Aber außer diesen dem Inhalte nach endlichen Anfängen giebt es noch einen anderen Ausgangspunkt, nämlich der seinem Inhalte nach unendlich seyn sollende Begriff Gottes, der nur diese Endlichkeit hat, ein Subjectives zu seyn, welche ihm abzustreifen ist. Eine Mehrheit von Ausgangspunkten können wir uns unbefan-

gen gefallen lassen; sie thut der Forderung, zu der wir uns berechtigt glaubten, daß der wahrhafte Beweis nur Einer sey, für sich keinen Eintrag; insofern derselbe als das Innere des Gedankens von dem Gedanken gewußt, auch von diesem als der Eine und derselbe, obgleich von verschiedenen Anfängen aus genommene Weg aufgezeigt werden kann. Gleichfalls ist ferner das Resultat Eines und dasselbe, nämlich das Seyn Gottes. Aber dieß ist so etwas unbestimmt-Allgemeines. Es thut sich jedoch hierbei eine Verschiedenheit auf, auf welche eine nähere Aufmerksamkeit zu wenden ist. Sie hängt mit dem zusammen, was die Anfänge oder Ausgangspunkte genannt worden ist. Diese sind durch Ausgangspunkte, jeder eines bestimmten Inhalts, verschieden; es sind bestimmte Kategorien; die Erhebung des Geistes zu Gott von ihnen aus ist der in sich nothwendige Gang des Denkens, der nach dem gewöhnlichen Ausdruck ein Schließen genannt wird. Derselbe hat als nothwendig ein Resultat, und dieß Resultat ist bestimmt nach der Bestimmtheit des Ausgangspunktes; denn es folgt nur aus diesem. Somit ergiebt sich, daß in den unterschiedenen Beweisen vom Daseyn Gottes auch unterschiedene Bestimmungen von Gott resultiren. Dieß geht nun gegen den nächsten Anschein und den Ausdruck, nach welchem in den Beweisen vom Daseyn Gottes das Interesse nur auf das Daseyn, und diese eine abstracte Bestimmung das gemeinschaftliche Resultat aller der verschiedenen Beweise seyn soll. Inhaltsbestimmungen daraus gewinnen zu wollen, ist schon damit beseitigt, daß in der Vorstellung Gottes bereits der ganze Inhalt sich findet, und diese Vorstellung bestimmter oder dunkler vorausgesetzt, oder nach dem angegebenen gewöhnlichen Gange der Metaphysik, dieselbe als sogenannter Begriff zum Voraus festgesetzt wird. Es ist daher diese Reflexion nicht ausdrücklich vorhanden, daß durch jene Uebergänge des Schließens sich die Inhaltsbestimmungen ergeben; am wenigsten in dem Beweise, der ins Besondere von dem vorher aus-

gemachten, vom Begriffe Gottes ausgeht, und ausdrücklich nur das Bedürfniß befriedigen soll, jenem Begriff die abstracte Bestimmung des Seyns hinzuzufügen.

Aber es erhellt von selbst, daß aus verschiedenen Prämissen und der Mehrheit von Schlüssen, die durch dieselben construirt werden, auch mehrere Resultate von unterschiedenem Inhalte sich ergeben. Wenn nun die Anfangspunkte es zu gestatten scheinen, ihr Außereinanderfallen gleichgültiger zu nehmen, so beschränkt sich diese Gleichgültigkeit in Ansehung der Resultate, welche eine Mehrheit von Bestimmungen des Begriffes Gottes geben; vielmehr führt sich die Frage zunächst über das Verhältniß derselben zu einander von selbst herbei, da Gott Einer ist. Das geläufigste Verhältniß hierbei ist, daß Gott in mehreren Bestimmungen als Ein Subject von mehreren Prädicaten bestimmt wird, wie wir es nicht nur von den endlichen Gegenständen gewohnt sind, daß von ihnen mehrere Prädicate in ihrer Beschreibung aufgeführt werden, sondern daß auch von Gott mehrere Eigenschaften aufgezeigt werden, Allmacht, Allweisheit, Gerechtigkeit, Güte und so fort. Die Morgenländer nennen Gott den Viel- oder vielmehr den unendlich-All-namigen, und haben die Vorstellung, daß die Forderung, das zu sagen, was er ist, nur durch die unerschöpfliche Angabe seiner Namen, d. i. seiner Bestimmungen erschöpft werden könnte. Wie aber von der unendlichen Menge der Ausgangspunkte gesagt worden ist, daß sie durch den Gedanken in einfache Kategorien zusammengefaßt werden, so tritt hier noch mehr das Bedürfniß ein, die Mehrheit von Eigenschaften auf wenigere, oder um so mehr auf Einen Begriff zu reduciren, da Gott Ein Begriff, der wesentlich in sich einige untrennbare Begriff ist, während wir von den endlichen Gegenständen zugeben, daß wohl jeder für sich auch nur Ein Subject, ein Individuum, d. i. ein ungetheiltes ist, Begriff ist, diese Einheit doch eine in sich mannigfaltige, nur aus Vielem, gegeneinander Aeußerlichen, zusammengesetzte, vermu-

bare, selbst auch sich in ihrer Existenz widerstreitende Einheit ist. Die Endlichkeit der lebendigen Naturen besteht darin, daß an ihnen Leib und Seele trennbar ist, noch mehr, daß die Glieder, daß Nerv, Muskel u. s. f., dann Färbestoff, Oel, Säure u. s. f. ebenso trennbar sind, daß was Prädicate am wirklichen Subjecte oder Individuum sind, Farbe, Geruch, Geschmack u. s. f. als selbstständige Materien auseinandergehen kann und daß die individuelle Einheit bestimmt ist, so auseinanderzufallen. Der Geist thut seine Endlichkeit in derselben Verschiedenheit und Unangemessenheit, überhaupt seines Seyns zu seinem Begriffe kund; die Intelligenz zeigt sich der Wahrheit, der Wille dem Guten, Sittlichen und Rechten, die Phantasie dem Verstande, sie und dieser der Vernunft u. s. f. unangemessen, ohnehin das sinnliche Bewußtseyn, mit welchem die ganze Existenz immer aus- oder wenigstens angefüllt ist, ist die Masse von momentanem, vergänglichem, schon insofern unwahrem Inhalte. Diese in der empirischen Wirklichkeit so weit durchgreifende Trennbarkeit und Getrenntheit der Thätigkeiten, Richtungen, Zwecke und Handlungen des Geistes kann es einigermaßen entschuldigen, wenn auch die Idee desselben so in sich in Vermögen oder Anlagen oder Thätigkeiten und dergleichen auseinanderfallend aufgefaßt wird; denn er ist als individuelle Existenz, als dieser Einzelne eben diese Endlichkeit, so in getrenntem, sich selbst äußerlichem Daseyn zu seyn. Aber Gott ist nur Dieser Eine, ist nur als dieser Eine Gott; also die subjective Wirklichkeit untrennbar von der Idee und damit ebenso ungetrennt an ihr selber. Hier zeigt sich die Verschiedenheit, die Trennung, Mehrheit der Prädicate, die nur in der Einheit das Subject verknüpft, an ihnen selbst aber in Unterschiedenheit, womit sie selbst in Gegensatz und damit in Widerstreit kämen, wären, somit aufs entschiedenste als etwas Unwahres, und die Mehrheit von Bestimmungen als ungehörige Kategorie.

Die nächste Art, in welcher sich die Zurückführung der

mehreren Bestimmungen Gottes, die sich aus den mehreren Beweisen ergeben, auf den Einen und als in sich einig zu fassenden Begriff darbietet, ist das Gewöhnliche, daß sie auf eine, wie man es nennt, höhere Einheit, d. h. eine abstractere, und da die Einheit Gottes die höchste ist, auf die hiermit abstracteste Einheit zurückgeführt werden sollen. Die abstracteste Einheit aber ist die Einheit selbst; es ergäbe sich daher für die Idee Gottes nur dieß, daß er die Einheit sey, — um dieß als ein Subject oder Seyendes wenigstens auszudrücken, — etwa der Eine, was aber nur gegen Viele gestellt ist, so daß auch der Eine in ihm selbst noch von den Vielen Prädicat seyn könnte; also als Einheit in ihm selbst — etwa eher das Eine, oder auch das Seyn. Aber mit solcher Abstraction der Bestimmung kommen wir nur auf das zurück, daß von Gott nur abstract das Seyn in den Beweisen des Daseyns Gottes das Resultät wäre, oder was dasselbe ist, daß Gott selbst nur das abstracte Eine oder Seyn, das leere Wesen des Verstandes wäre, dem sich die concrete Vorstellung Gottes, gegenüber, die durch solche abstracte Bestimmung nicht befriedigt, gegenüberstellte. Aber nicht nur ist die Vorstellung dadurch unbefriedigt, sondern die Natur des Begriffes selbst, welche, wie sie im Allgemeinen angegeben worden, sich als an ihr selbst concret zeigt, und was als Verschiedenheit und Mehrheit von Bestimmungen äußerlich erscheint, nur die in sich bleibende Entwickelung von ihren Momenten ist. Es ist denn so die innere Nothwendigkeit der Vernunft, welche in dem denkenden Geiste wirksam ist und in ihm diese Mehrheit von Bestimmungen hervortreibt; nur indem dieses Denken die Natur des Begriffes selbst und damit die Natur ihres Verhältnisses und die Nothwendigkeit des Zusammenhanges derselben noch nicht erfaßt hat, erscheinen sie, die an sich Stufen der Entwickelung sind, nur als eine zufällige, auf einander folgende, außer einander fallende Mehrheit, wie dieses Denken auch innerhalb einer jeden dieser Bestimmungen

die Natur des Ueberganges, welcher Beweisen heißt, nur so auffaßt, daß die Bestimmungen in ihrem Zusammenhange doch außer einander bleiben, und sich nur als selbstständige mit einander vermitteln, nicht die Vermittelung mit sich selbst als das wahrhafte letzte Verhältniß in solchem Gange erkennt; was sich als der formelle Mangel dieser Beweise bemerklich machen wird.

Neunte Vorlesung.

Nehmen wir die Verschiedenheit der vorhandenen Beweise über das Daseyn Gottes auf, wie wir sie vorfinden, so treffen wir auf einen wesentlichen Unterschied; ein Theil der Beweise geht vom Seyn zum Gedanken Gottes, d. i. näher vom bestimmten Seyn zum wahrhaften Seyn als dem Seyn Gottes über; der andere von dem Gedanken Gottes, der Wahrheit an sich selbst, zum Seyn dieser Wahrheit. Dieser Unterschied, obgleich derselbe als ein nur sich so vorfindender, zufälliger aufgeführt wird, gründet sich auf eine Nothwendigkeit, die bemerklich zu machen ist. Wir haben nämlich zwei Bestimmungen vor uns, den Gedanken Gottes und das Seyn. Es kann also sowohl von der einen als der anderen ausgegangen werden, in dem Gange, der ihre Verbindung bewerkstelligen soll. Bei dem bloßen Können scheint es gleichgültig, von welcher aus der Weg gemacht werde, ferner auch, wenn auf einem die Verknüpfung zu Stande gekommen, erscheint der andere als überflüssig.

Was aber so zunächst als gleichgültige Zweiheit und als äußerliche Möglichkeit erscheint, hat einen Zusammenhang im Begriffe, so daß die beiden Wege weder gleichgültig gegeneinander sind, nach einen bloß äußerlichen Unterschied ausmachen, noch einer derselben überflüssig ist. Die Natur dieser Nothwendigkeit betrifft nicht einen Nebenumstand; sie hängt mit dem

Innerſten unſeres Gegenſtandes ſelbſt zuſammen, und zunächſt mit der logiſchen Natur des Begriffs; gegen dieſen ſind die zwei Wege nicht bloß verſchiedene überhaupt, ſondern Einſeitigkeit, ſowohl in Beziehung auf die ſubjective Erhebung unſeres Geiſtes zu Gott, als auch auf die Natur Gottes ſelbſt. Wir wollen dieſe Einſeitigkeit in ihrer concreteren Geſtalt in Beziehung auf unſeren Gegenſtand darlegen; es ſind zunächſt nur die abſtracten Kategorien von Seyn und Begriff, deren Gegenſatz und Beziehungsweiſe wir vor uns haben; es ſoll ſich zugleich zeigen, wie dieſe Abſtractionen und deren Verhältniſſe zu einander die Grundlagen des Concreteſten ausmachen und beſtimmen.

Um dies beſtimmter angeben zu können, ſchicke ich die weitere Unterſcheidung voraus, daß es drei Grundweiſen ſind, in denen der Zuſammenhang zweier Seiten oder Beſtimmungen ſteht: die eine iſt das Uebergehen der einen Beſtimmung in ihre andere; die zweite die Relativität derſelben oder das Scheinen der einen an oder in dem Seyn der anderen; die dritte Weiſe aber iſt die des Begriffs oder der Idee, daß die Beſtimmung in ihrer anderen ſo ſich erhält, daß dieſe ihre Einheit, die ſelbſt an ſich das urſprüngliche Weſen beider iſt, auch als die ſubjective Einheit derſelben geſetzt iſt. So iſt keine von ihnen einſeitig, und ſie beide zuſammen machen das Scheinen ihrer Einheit aus, die zunächſt nur ihre Subſtanz, aus ihnen als dem immanenten Scheinen der Totalität, ebenſo ewig ſich reſultirt und unterſchieden von ihnen für ſich als ihre Einheit wird, als dieſe ſich ewig zu ihrem Scheine entſchließt.

Die beiden angegebenen einſeitigen Wege der Erhebung geben daher an ihnen ſelbſt eine gedoppelte Form ihrer Einſeitigkeit; die Verhältniſſe, die daraus hervorgehen, ſind bemerklich zu machen. Was im Allgemeinen geleiſtet werden ſoll, iſt, daß an der Beſtimmung der einen Seite, des Seyns, die andere der Begriff, und umgekehrt an dieſer die erſtere aufgezeigt werde, jede an und aus ihr ſelbſt ſich zu ihrer andern beſtimme.

Wenn nun nur die eine Seite ſich zu der anderen beſtimmte, ſo wäre dieſes Beſtimmen eines Theils nur ein Uebergehen, in dem die erſte ſich verlöre, oder anderen Theils ein Scheinen ihrer hinaus, außer ſich ſelbſt, worin jene zwar ſich für ſich erhielte, aber nicht in ſich zurückkehrte, nicht für ſich ſelbſt jene Einheit wäre. Wenn wir den Begriff mit der concreten Bedeutung Gottes und Seyn in der concreten Bedeutung der Natur nehmen, und das Sichbeſtimmen Gottes zur Natur nur in dem erſten der angegebenen Zuſammenhänge faßten, ſo wäre derſelbe ein Werden Gottes zur Natur; wäre aber nach dem zweiten die Natur nur ein Erſcheinen Gottes, ſo wäre ſie wie im Uebergange nur für ein Drittes, nur für uns die darin liegende Einheit, ſie wäre nicht an und für ſich ſelbſt vorhanden, nicht die wahrhafte vorhin beſtimmte. Wenn wir dieß in concreteren Formen nehmen, und Gott als die Idee für ſich ſeyend vorſtellen, von ihr anfingen, und das Seyn auch als Totalität des Seyns, als Natur faſſen, ſo zeigte ſich der Fortgang von der Idee zur Natur 1. entweder als ein bloßer Uebergang in die Natur, in welcher die Idee verloren, verſchwunden wäre. 2. In Anſehung des Ueberganges, um dieß näher anzugeben, wäre es nur unſere Erinnerung, daß das einfache Reſultat aus einem Anderen hergekommen wäre, das aber verſchwunden iſt; in Anſehung des Erſcheinens wären es wir nur, die den Schein auf ſein Weſen bezögen, ihn in daſſelbe zurückführten. — Oder in einem weiteren Geſichtspunkte: Gott hätte nur eine Natur erſchaffen, nicht einen endlichen Geiſt, — der aus ihr zu ihm zurückkehrt; — er hätte eine unfruchtbare Liebe zu der Welt als zu ſeinem Scheine, der als Schein ſchlechthin nur ein Anderes gegen ihn bliebe, aus dem er ſich nicht wiederſtrahlte, nicht in ſich ſelbſt ſchiene. Und wie ſollte der Dritte, wie ſollten wir es ſeyn, die dieſen Schein auf ſein Weſen bezögen, ihn in ſeinen Mittelpunkt zurückführten und das Weſen ſo erſt ſich ſelbſt erſcheinen, in ſich ſelbſt ſcheinen machten? Was wäre dieß Dritte?

Was wären wir? Ein absolut vorausgesetztes Wissen, überhaupt ein selbstständiges Thun einer formellen, alles in sich selbst befassenden Allgemeinheit, in welche jene an und für sich seyn sollende Einheit selbst nur als Scheinen ohne Objectivität fiele.

Fassen wir das Verhältniß bestimmter, welches in dieser Bestimmung aufgestellt ist, so würde die Erhebung des bestimmten Seyns der Natur und des natürlichen Seyns überhaupt und darunter auch unseres Bewußtseyns, der Thätigkeit dieses Erhebens selbst, zu Gott, eben nur die Religion, die Frömmigkeit seyn, welche subjectiv nur zu ihm sich erhebt, entweder auch nur in Uebergangsweise, um in Ihm zu verschwinden, oder als einen Schein sich Ihn gegenüberzusetzen. In jenem Verschwinden des Endlichen in Ihm, wäre er nur die absolute Substanz, aus der nichts hervorgeht und nichts zu sich wiederkehrt; — und selbst das Vorstellen oder Denken der absoluten Substanz wäre noch ein Zuviel, das selbst zu verschwinden hätte. Wird aber das Reflexionsverhältniß noch erhalten, das Erheben der Frömmigkeit zu ihm, in dem Sinne, daß die Religion als solche, d. h. somit das Subjective für sich das Seyende, Selbstständige bleibt, so ist das zunächst Selbstständige, zu dem sie das Erheben ist, — nur ein von ihr Producirtes, Vorgestelltes, Postulirtes, oder Gedachtes, Geglaubtes, — ein Schein, nicht wahrhaft ein Selbstständiges, das aus sich selbst anfängt, — nur die vorgestellte Substanz, die sich nicht erschließt, und eben damit nicht die Thätigkeit ist, als welche allein in das subjective Erheben als solches fällt; es würde nicht gewußt und anerkannt, daß Gott der Geist ist, der jenes Erheben zu ihm, jene Religion im Menschen selbst erweckt.

Wenn in dieser Einseitigkeit sich auch eine weitere Vorstellung und Entwickelung dessen, was zunächst über die Bestimmung eines Gegenscheins nicht hinausgeht, sich ergäbe, eine Emancipation desselben, worin er seiner Seits gleichfalls als selbstständig und thätig als Nicht-Schein bestimmt würde, so

wäre dieſem Selbſtſtändigen nur die relative, ſomit halbe Beziehung auf ſeine andere Seite zuerkannt, welche einen unmittheilenden und unmittheilbaren Kern in ſich behielte, der nichts mit dem Anderen zu thun hätte; es wäre nur mit der Oberfläche, in der beide Seiten Scheinsweiſe ſich zu einander verhielten, nicht aus ihrem Weſen und durch ihr Weſen, es fehlte ſowohl auf beiden Seiten die wahrhafte, totale Rückkehr des Geiſtes in ſich ſelbſt, als er auch die Tiefen der Gottheit nicht erforſchte; aber jene Rückkehr in ſich und dieſe Erforſchung des Anderen, beides fällt weſentlich zuſammen; denn die bloße Unmittelbarkeit, das ſubſtantielle Seyn, iſt keine Tiefe; die wirkliche Rückkehr in ſich macht allein die Tiefe, und das Erforſchen ſelbſt des Weſens iſt die Rückkehr in ſich.

Bei dieſer vorläufigen Andeutung des concreteren Sinnes des angeführten Unterſchiedes, den unſere Reflexion vorfand, laſſen wir es hier bewenden. Worauf aufmerkſam zu machen war, iſt, daß der Unterſchied nicht eine überflüſſige Mehrheit iſt, daß ferner die daraus zunächſt als formell und äußerlich geſchöpfte Eintheilung zwei Beſtimmungen, Natur, natürliche Dinge, Bewußtſeyn zu Gott und von da zurück zum Seyn, enthält, welche zu einem Begriffe gleich nothwendig gehören, ebenſo ſehr im Gange des ſubjectiven Ganges des Erkennens, als ſie einen ganz objectiven concreten Sinn enthalten, und nach beiden Seiten hin für ſich gehalten, die wichtigſten Einſeitigkeiten darbieten. In Betreff des Erkennens liegt ihre Ergänzung in der Totalität, die der Begriff iſt überhaupt, näher in dem, was von ihm geſagt worden iſt, daß ſeine Einheit als Einheit beider Momente ein Reſultat, wie die abſoluteſte Grundlage, und Reſultat beider Momente ſey. Ohne aber dieſe Totalität und deren Forderung vorauszuſetzen, wird aus dem Reſultate der einen Bewegung, und da wir anfangen, können wir nur einſeitig von der einen anfangen, es ſich ergeben, daß ſie ſich ſelbſt, durch ihre eigene dialektiſche Natur zu der ande-

ren hinübertreibt, aus ſich zu dieſer Vervollſtändigung übergeht. Die objective Bedeutung dieſes zunächſt nur ſubjectiven Schließens aber wird ſich damit zugleich von ſelbſt herausheben, daß die unzulängliche, endliche Form jenes Beweiſens aufgehoben wird; die Endlichkeit deſſelben beſteht vor allem in dieſer Einſeitigkeit ſeiner Gleichgültigkeit und Trennung von dem Inhalte; mit dem Aufheben dieſer Einſeitigkeit erhält es auch den Inhalt in ſeiner Wahrheit in ſich; die Erhebung zu Gott iſt für ſich das Aufheben der Einſeitigkeit der Subjectivität überhaupt und zu allererſt des Erkennens.

Zu dem Unterſchiede, wie er von der formellen Seite als eine Verſchiedenheit der Arten von Beweiſen des Daſeyns Gottes erſcheint, iſt noch hinzuzufügen, daß von der einen Seite, welche vom Seyn zum Begriffe Gottes übergeht, zwei Geſtalten von Beweiſen angegeben werden.

Der erſte Beweis geht von dem Seyn, welches, als ein zufälliges, ſich nicht ſelbſt trägt, und ſchließt auf ein wahrhaftes, an und für ſich nothwendiges Seyn; — der Beweis ex contingentia mundi.

Der andere Beweis geht von dem Seyn aus, inſofern es ſich nach Zweckbeziehungen beſtimmt findet, und ſchließt auf einen weiſen Urheber dieſes Seyns, — der teleologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes.

Indem noch die andere Seite hinzukömmt, welche den Begriff Gottes zum Ausgangspunkt macht, und auf das Seyn deſſelben ſchließt, — der ontologiſche Beweis, ſo ſind es, indem wir uns von dieſer Angabe leiten laſſen, — drei Beweiſe, die wir, und nicht weniger deren Kritik, durch welche ſie als abgethan in Vergeſſenheit geſtellt worden ſind, zu betrachten haben.

Zehnte Vorleſung.

Die erſte Seite der zu betrachtenden Beweiſe macht die Welt überhaupt und zwar zunächſt die Zufälligkeit derſel-

ben zu ſeiner Vorausſetzung. Der Ausgangspunkt ſind die empiriſchen Dinge, und das Ganze dieſer Dinge, die Welt. Das Ganze hat, je nachdem es beſtimmt iſt, allerdings einen Vorzug vor ſeinen Theilen, das Ganze nämlich, als die alle Theile umfaſſende und ſie beſtimmende Einheit, wie ſchon das Ganze eines Hauſes, noch mehr das Ganze, das als für ſich ſeyende Einheit iſt, wie die Seele des lebendigen Körpers. Aber unter Welt verſtehen wir nur das Aggregat der weltlichen Dinge, nur das Zuſammen dieſer unendlichen Menge von Exiſtenzen, die wir im Anblick vor uns haben, deren jede zunächſt ſelbſt als für ſich ſeyend vorgeſtellt wird. Die Welt begreift die Menſchen ſo ſehr in ſich als die natürlichen Dinge; als dieß Aggregat, etwa auch nur der letzteren, wird die Welt nicht als Natur vorgeſtellt, unter der man etwa ein in ſich ſyſtematiſches Ganzes, ein Syſtem von Ordnungen und Stufen, und vornehmlich von Geſetzen verſteht. Die Welt drückt nur ſo das Aggregat aus, daß, was ſie iſt, ſchlechthin auf der exiſtirenden Menge beruht, ſo hat ſie keinen Vorzug, wenigſtens keinen qualitativen Vorzug vor den weltlichen Dingen.

Dieſe Dinge beſtimmen ſich uns ferner auf vielfache Weiſe; zunächſt als beſchränktes Seyn, als Endlichkeit, Zufälligkeit u. ſ. f. Von ſolchem Ausgangspunkte aus erhebt ſich der Geiſt zu Gott. Das beſchränkte, das endliche, zufällige Seyn verurtheilt er als ein unwahres Seyn, über welchem das wahrhafte ſey; er entflieht in die Region eines andern, ſchrankenloſen Seyns, welche das Weſen ſey, gegen jenes unweſentliche, äußerliche Seyn. Die Welt der Endlichkeit, Zeitlichkeit, Veränderlichkeit, Vergänglichkeit iſt nicht das Wahre, ſondern das Unendliche, Ewige, Unveränderliche. Wenn auch das, was wir genannt haben, das ſchrankenloſe Seyn, das Unendliche, das Ewige, Unveränderliche, noch nicht hinreicht, die ganze Fülle deſſen auszudrücken, was wir Gott nennen, ſo iſt doch Gott ſchrankenloſes Seyn, unendlich, ewig, unveränderlich; die Erhebung geſchieht alſo wenig-

ſtens zu dieſen göttlichen Prädicaten, oder vielmehr zu dieſen, wenn auch abſtracten, doch allgemeinen Grundlagen ſeiner Natur, oder wenigſtens zu dem allgemeinen Boden, in den reinen Aether, in dem Gott wohnt.

Dieſe Erhebung überhaupt iſt das Factum in dem Menſchengeiſte, das die Religion iſt, aber die Religion nur überhaupt, d. i. ganz abſtract; ſo iſt dieß die allgemeine, aber nur die allgemeine Grundlage derſelben.

Bei dieſer Erhebung als Factum bleibt das Princip des unmittelbaren Wiſſens ſtehen, beruft ſich und beruht bei demſelben als Factum mit der Verſicherung, daß es das allgemeine Factum in den Menſchen und ſelbſt in allen Menſchen ſey, welches die innere Offenbarung Gottes im Menſchengeiſte, und die Vernunft genannt wird. Es iſt über dieß Princip ſchon früher hinreichend geurtheilt worden; hier erinnere ich nur darum noch einmal daran, inſofern wir bei dem Factum, um welches es ſich handelt, hier ſtehen. Dieſes Factum eben, die Erhebung ſelbſt iſt als ſolche vielmehr unmittelbar die Vermittelung: ſie hat das endliche, zufällige Daſeyn, die weltlichen Dinge zu ihrem Anfang und Ausgangspunkte, iſt der Fortgang von da zu einem Anderen überhaupt. Sie iſt ſomit vermittelt durch jenen Anfang und iſt nur die Erhebung zum Unendlichen und in ſich ſelbſt Nothwendigen, indem ſie nicht bei jenem Anfange, welcher hier allein das Unmittelbare (— und dieß ſelbſt nur, wie ſich ſpäter beſtimmt, relativ —) iſt, ſtehen bleibt, ſondern vermittelſt des Verlaſſens und Aufgebens ſolchen Standpunkts. Dieſe Erhebung, welche Bewußtſeyn iſt, iſt ſomit in ſich ſelbſt vermitteltes Wiſſen.

Ueber den Anfang, von dem dieſe Erhebung ausgeht, iſt ferner ſogleich auch dieß zu bemerken, daß der Inhalt nicht ein ſinnlicher, nicht ein empiriſch-concreter der Empfindung oder Anſchauung, noch ein concreter der Phantaſie iſt, ſondern es ſind die abſtracten Gedankenbeſtimmungen der Endlich-

keit und Zufälligkeit der Welt, von denen ausgegangen wird; gleicher Art ist das Ziel, bei dem die Erhebung ankommt, die Unendlichkeit, absolute Nothwendigkeit — Gottes nicht in weiterer reicherer Bestimmung, sondern ganz in diesen allgemeinen Kategorien gedacht. Nach dieser Seite muß gesagt werden, daß die Allgemeinheit des Factums dieser Erhebung *ihrer Form nach* falsch ist. Z. B. selbst von den Griechen kann man sagen, daß die Gedanken der Unendlichkeit, der an sich selbst seyenden Nothwendigkeit, als des Letzten von Allem nur den Philosophen angehört haben; weltliche Dinge lagen nicht in der abstracten Form von weltlichen Dingen, zufälligen und endlichen Dingen so allgemein vor der Vorstellung, sondern in ihrer empirisch-concretern Gestalt; ebenso Gott nicht in der Gedankenbestimmung des Unendlichen, Ewigen, An-sich-nothwendigen, sondern in bestimmten Gebilden der Phantasie. Noch weniger ist es bei minder gebildeten Völkern der Fall, daß solche allgemeine Formen *für sich* vor ihrem Bewußtseyn stehen; sie gehen wohl allen Menschen, weil sie denkend sind, wie man zu sagen pflegt, durch den Kopf, sind auch weiter in das Bewußtseyn herausgebildet, wovon der eigenthümliche Beweis ist, wenn sie in der Sprache fixirt sind; aber dann selbst thun sie sich zunächst als Bestimmungen von concreten Gegenständen hervor; sie brauchen nicht als für sich selbst selbstständig im Bewußtseyn fixirt zu seyn. Unserer Bildung erst sind diese Kategorien des Gedankens geläufig und sind allgemein oder allgemein verbreitet. Aber eben diese Bildung, wie nicht weniger die erwahnten in der Selbstständigkeit des vorstellenden Denkens Ungeübtern, haben das nicht als etwas Unmittelbares, sondern durch den vielfachen Gang des Denkens, Studiums der Sprachgewohnheit vermittelt; man hat wesentlich denken gelernt und sich die Gedanken zur Geläufigkeit eingebildet; die Bildung zum abstractern Vorstellen ist ein unendlich mannig-

faltig in ſich Vermitteltes. Es iſt an dieſem Factum der Erhebung ebenſo ſehr Factum, daß ſie Vermittelung iſt.

Dieſer Umſtand, daß die Erhebung des Geiſtes zu Gott die Vermittelung in ihr ſelbſt hat, iſt es, welche zum Beweiſen, d. i. zur Auseinanderſetzung der einzelnen Momente dieſes Proceſſes des Geiſtes, und zwar in Form des Denkens einlädt. Es iſt der Geiſt in ſeinem Innerſten, nämlich in ſeinem Denken, der dieſe Erhebung macht, ſie iſt der Verlauf von Gedankenbeſtimmungen; was durch das Beweiſen geſchehen ſoll, iſt, daß ſolches denkende Wirken zum Bewußtſeyn gebracht, daß dieſes davon als von einem Zuſammenhang jener Gedankenmomente wiſſe. Gegen ſolche Expoſition, welche ſich im Felde der denkenden Vermittelung entfaltet, erklärt ſich ſowohl der Glaube, welcher unmittelbare Gewißheit bleiben will, als auch die Kritik des Verſtandes, der ſich in den Verwickelungen jener Vermittelung zu Hauſe findet, in der letztern, um die Erhebung ſelbſt zu verwirren. Mit dem Glauben iſt zu ſagen, daß der Verſtand an jenen Beweiſen noch ſo ſehr zu mäkeln finden möchte, und ſie möchten für ſich in ihrer Explication der Erhebung des Geiſtes vom Zufälligen und Zeitlichen zum Unendlichen und Ewigen noch ſo mangelhafte Seiten haben, der Geiſt der Menſchenbruſt läßt ſich dieſe Erhebung nicht nehmen. Inſofern ſie dieſer Bruſt vom Verſtande verkümmert worden, ſo hat der Glaube einer Seits derſelben zugerufen, feſt an dieſer Erhebung zu halten und ſich nicht um die Mäkelei des Verſtandes, aber anderer Seits, um auf das Sicherſte zu gehen, auch ſelbſt ſich um das Beweiſen überhaupt nicht zu bekümmern, und hat gegen dieſes im Intereſſe ſeiner eigenen Befangenheit ſich auf die Seite des kritiſchen Verſtandes geſchlagen. Der Glaube läßt ſich die Erhebung zu Gott, d. i. ſein Zeugniß von der Wahrheit, nicht rauben, weil ſie in ſich ſelbſt nothwendig, mehr als ein bloßes oder irgend ein Factum des Geiſtes iſt. Facta, innere Erfahrungen giebt es im Geiſte und

vielmehr in den Geistern, — und der Geist existirt nicht als ein Abstractum, sondern als die vielen Geister, — unendlich mannigfaltige, die entgegengesetztesten und verworfensten. Schon um das Factum auch als Factum des Geistes, nicht der ephemeren, zufälligen Geister, richtig zu fassen, ist erforderlich, es in seiner Nothwendigkeit zu erfassen; nur sie bürgt für die Richtigkeit auf diesem Boden der Zufälligkeit und der Willkür. Der Boden dieses höhern Factums aber ist ferner für sich der Boden der Abstraction; nicht nur ist es am schwersten, über sie und ihre Zusammenhänge ein bestimmtes und waches Bewußtseyn zu haben, sondern sie für sich ist die Gefahr, und diese ist unabwendbar, wenn die Abstraction einmal eingetreten, die glaubende Menschenbrust einmal von dem Baume der Erkenntniß gekostet hat, das Denken in seiner eigenthümlichen Gestalt, wie es für sich und frei ist, in ihr aufgekeimt ist.

Wenn wir nun der Fassung des innern Ganges des Geistes in Gedanken und den Momenten desselben näher treten, so ist von dem ersten Ausgangspunkte schon bemerkt worden, daß er eine Gedankenbestimmung ist, nämlich überhaupt die Zufälligkeit der weltlichen Dinge; so liegt die erste Form der Erhebung geschichtlich in dem sogenannten kosmologischen Beweise vom Daseyn Gottes vor. Von dem Ausgangspunkt ist gleichfalls angegeben worden, daß von der Bestimmtheit desselben auch die Bestimmtheit des Zieles, zu dem wir uns erheben, abhängt. Die weltlichen Dinge können noch anders bestimmt seyn, so ergäbe sich auch für das Resultat, das Wahre, eine andere Bestimmung; — Unterschiede, die dem wenig gebildeten Denken gleichgültiger seyn können, aber die auf dem Boden des Denkens, auf den wir uns versetzt, das sind, um was es zu thun und worüber Rechenschaft zu geben ist. Wenn die Dinge also als daseyend überhaupt bestimmt würden, so könnte vom Daseyn, als bestimmten Seyn gezeigt werden, daß seine Wahrheit das Seyn selbst, das bestimmungs-, das grenzenlose

Seyn iſt. Gott wäre ſo nur als das Seyn beſtimmt, — die abſtracteſte Beſtimmung, mit der die Eleaten bekanntlich angefangen haben. — Am ſchlagendſten läßt ſich an dieſe Abſtraction für den vorhin gemachten Unterſchied von innerm Denken an ſich und von dem Herausſtellen der Gedanken ins Bewußtſeyn, erinnern; welchem Individuum geht nicht das Wort: Seyn, aus dem Munde, (das Wetter iſt ſchön! wo biſt du? u. ſ. f. ins Unendliche) in weſſen vorſtellender Thätigkeit findet ſich alſo dieſe reine Gedankenbeſtimmung nicht? — aber eingehüllt in den concreten Inhalt (das Wetter u. ſ. f. ins Unendliche), von welchem allein das Bewußtſeyn in ſolchem Vorſtellen erfüllt iſt, von dem es alſo allein weiß. Einen unendlichen Unterſchied von ſolchem Beſitze und Gebrauche der Denkbeſtimmung: Seyn, macht es, ſie für ſich zu fixiren und als das Letzte, als das Abſolute wenigſtens mit oder ohne weiter einen Gott, wie die Eleaten zu wiſſen. — Weiter die Dinge als endlich beſtimmt, ſo erhöbe ſich der Geiſt aus ihnen zum Unendlichen; ſie zugleich als das reale Seyn, ſo erhöbe er ſich zum Unendlichen als dem ideellen oder idealen Seyn. Oder als ausdrücklich als nur unmittelbar ſeyende überhaupt beſtimmt, ſo erhöbe er ſich aus dieſer bloßen Unmittelbarkeit als einem Scheine zum Weſen und zu demſelben ferner als ihrem Grunde; oder von ihnen als Theilen zu Gott als dem Ganzen, oder als von ſelbſtloſen Aeußerungen zu Gott als zur Kraft, von ihnen als Wirkungen zu ihrer Urſache. Alle dieſe Beſtimmungen werden den Dingen vom Denken gegeben, und ebenſo werden von Gott die Kategorien Seyn, Unendliches, Ideelles, Weſen und Grund, Ganzes, Kraft, Urſache gebraucht; ſie ſind auch von ihm zu gebrauchen, jedoch vorübergehend in dem Sinne, daß ob ſie wohl von ihm gelten, Gott, Seyn, Unendliches, Weſen, Ganzes, Kraft u. ſ. f. wirklich iſt, doch ſeine Natur nicht erſchöpfen, er noch tiefer und reicher in ſich ſey, als dieſe Beſtimmungen ausdrücken. Der

Fortgang von jeder solcher Anfangsbestimmung des Daseyns, als des endlichen überhaupt zu ihrer Endbestimmung, nämlich über das Unendliche in Gedanken, ist ein Beweis ganz in derselben Art zu nennen, als die förmlich mit diesem Namen aufgeführten. Auf solche Art vermehrte sich die Zahl der Beweise weit über die angegebene Mehrheit. Aus welchem Gesichtspunkte nun haben wir diese weitere Vermehrung, die uns so vielleicht unbequem erwüchse, zu betrachten? Abweisen können wir diese Vielheit nicht geradezu; im Gegentheil wenn wir uns einmal auf den Standpunkt der als Beweise anerkannten Gedankenvermittelungen versetzt haben, haben wir Rechenschaft darüber abzulegen, warum solche Aufführung sich auf die angegebene Anzahl und die in ihnen enthaltenen Kategorien beschränkt habe und beschränken könne. Es ist in Ansehung dieser neuen erweiterten Mehrheit zunächst dasselbe zu erinnern, was über die frühere, beschränkter erscheinende gesagt worden ist. Diese Mehrheit von Ausgangspunkten, die sich darbietet, ist nichts anderes, als die Menge von Kategorien, die in dem Felde der logischen Betrachtung zu Hause sind; es ist nur anzugeben, wie sie sich auf diesem zeigen. Sie erweisen sich daselbst, nichts anderes zu seyn, als die Reihe der Fortbestimmungen des Begriffs, und zwar nicht irgend eines Begriffs, sondern des Begriffs an ihm selbst; — die Entwickelung desselben zu einem Außereinander, indem er sich dabei ebenso sehr in sich vertieft; — die eine Seite in diesem Fortgange ist die endliche Bestimmtheit einer Form des Begriffs, die andere deren nächste Wahrheit, die selbst wieder nur eine zwar concretere und tiefere Form als die vorhergehende ist; die höchste Stufe einer Sphäre ist der Anfang zugleich einer höhern. Diesen Fortgang der Begriffsbestimmung entwickelt die Logik in seiner Nothwendigkeit; jede Stufe, die er durchläuft, enthält insofern die Erhebung einer Kategorie der Endlichkeit in ihre Unendlichkeit; sie enthält also ebenso sehr von ihrem Ausgangspunkte aus ei-

nen metaphyſiſchen Begriff von Gott, und indem dieſe Erhebung in ihrer Nothwendigkeit gefaßt iſt, einen Beweis ſeines Seyns; und ebenſo führt ſich das Uebergehen der einen Stufe in ihre höhere durch, als ein nothwendiger Fortgang des concretern und tiefern Beſtimmens, nicht nur als eine Reihe zufällig aufgeleſener Begriffe, — und ein Fortgang zur ganz concreten Wahrheit, zur vollkommenen Manifeſtation des Begriffs, zu der Ausgleichung jener ſeiner Manifeſtationen mit ihm ſelbſt. Die Logik iſt inſofern die metaphyſiſche Theologie, welche die Evolution der Idee Gottes in dem Aether des reinen Gedankens betrachtet, ſo daß ſie eigentlich derſelben, die an und für ſich ſchlechthin ſelbſtſtändig iſt, nur zuſteht.

Dieſe Ausführung ſoll in dieſen Vorleſungen nicht unſer Gegenſtand ſeyn; wir wollten uns hier daran halten, diejenigen Begriffsbeſtimmungen geſchichtlich aufzunehmen, von welchen die Erhebung zu den Begriffsbeſtimmungen, die ihre Wahrheit ſind, und die als Begriffsbeſtimmungen Gottes aufgeführt werden, zu betrachten. Der Grund der allgemeinern Unvollſtändigkeit in jener Aufnahme von den Begriffsbeſtimmungen kann nur der Mangel am Bewußtſeyn ſeyn, über die Natur der Begriffsbeſtimmungen ſelbſt, ihres Zuſammenhangs unter einander, ſo wie über die Natur der Erhebung von ihnen als endlichen zum Unendlichen. Der nähere Grund, daß ſich die Beſtimmung der Zufälligkeit der Welt und der ihr entſprechenden des abſolut nothwendigen Weſens für den Ausgangspunkt und das Reſultat des Beweiſes präſentirt hat, iſt darein zu ſetzen, und dieſer Grund iſt zugleich eine relative Rechtfertigung des ihr gegebenen Vorzugs, — daß die Kategorie des Verhältniſſes der Zufälligkeit und der Nothwendigkeit diejenige iſt, in welche ſich alle Verhältniſſe der Endlichkeit und der Unendlichkeit des Seyns reſumiren und zuſammenfaſſen; die concreteſte Beſtimmung der Endlichkeit des Seyns iſt die Zufälligkeit, und ebenſo iſt die Unendlichkeit des Seyns in

ihrer concreteſten Beſtimmung die Nothwendigkeit. Das Seyn in ſeiner eigenen Weſentlichkeit iſt die Wirklichkeit, und die Wirklichkeit iſt in ſich das Verhältniß überhaupt von Zufälligkeit und Nothwendigkeit, das in der abſoluten Nothwendigkeit ſeine vollkommene Beſtimmung hat. Die Endlichkeit in dieſer Denkbeſtimmung aufgenommen, gewährt den Vortheil, ſo zu ſagen, ſo weit herauspräparirt zu ſeyn, daß ſie auf den Uebergang in ihre Wahrheit, die Nothwendigkeit, an ihr ſelbſt hinweiſt; ſchon der Name der Zufälligkeit, Accidenz, drückt das Daſeyn als ein ſolches aus, deſſen Beſtimmtheit dieß iſt, zu fallen.

Aber die Nothwendigkeit ſelbſt hat ihre Wahrheit in der Freiheit; mit dieſer thut ſich eine neue Sphäre auf, der Boden des Begriffs ſelbſt. Dieſer gewährt dann ein anderes Verhältniß für die Beſtimmung und für den Gang der Erhebung zu Gott, eine andere Beſtimmung des Ausgangspunktes und des Reſultates; — nämlich zunächſt die Beſtimmung des Zweckmäßigen und des Zwecks. Dieſe wird daher die Kategorie für einen weitern Beweis des Daſeyns Gottes ſeyn. Aber der Begriff iſt nicht nur in die Gegenſtändlichkeit verſenkt, wie er als Zweck nur die Beſtimmung der Dinge iſt, ſondern er iſt für ſich, frei von der Objectivität exiſtirend; in dieſer Weiſe iſt er ſich der Ausgangspunkt und ſein Uebergang von eigenthümlicher, ſchon angegebener, Beſtimmung. Daß alſo der erſte, der kosmologiſche Beweis, die Kategorie des Verhältniſſes von Zufälligkeit und abſoluter Nothwendigkeit ſich vornimmt, hat, wie bemerkt, darin ſeine relative Rechtfertigung gefunden, daß daſſelbe die eigenſte, concreteſte, letzte Beſtimmung der Wirklichkeit noch als ſolcher, und daher die Wahrheit der ſämmtlichen abſtractern Kategorien des Seyns iſt und ſie in ſich faßt. So faßt auch die Bewegung dieſes Verhältniſſes die Bewegung der frühern abſtractern Beſtimmungen der Endlichkeit zu den ebenſo noch abſtractern Beſtimmungen der Unendlichkeit in ſich, oder vielmehr iſt abſtract-logiſch die Bewegung,

der Fortgang des Beweiſes, d. i. die Form des Schließens in allen nur eine und dieſelbe, die in ihm ſich darſtellt.

Einſchaltung. *)

Bekanntlich hat die Kritik, welche Kant über die metaphyſiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes gemacht, die Wirkung gehabt, dieſe Argumente aufzugeben und daß von ihnen in einer wiſſenſchaftlichen Abhandlung ſo ſehr nicht mehr die Rede iſt und man ſich der Anführung derſelben beinahe zu ſchämen hat. Ein populärer Gebrauch jedoch wird denſelben noch verſtattet und iſt ganz allgemein, daß bei der Belehrung der Jugend und der Erbauung der ältern Erwachſenen dieſe Augmentationen angewendet werden, und auch die Beredſamkeit, welche vornehmlich das Herz zu erwärmen und die Gefühle zu erheben beſtrebt iſt, dieſelben als die innern Grundlagen und Zuſammenhänge ihrer Vorſtellungen nöthig hat und gebraucht. — Schon von dem ſogenannten kosmologiſchen Beweiſe giebt Kant (Krit. d. r. Vern. 2te Ausg. S. 643.) im Allgemeinen zu, „daß wenn man vorausſetze, etwas exiſtire, man der Folgerung nicht Umgang haben könne, daß auch irgend etwas nothwendiger Weiſe exiſtire und dieß ein ganz natürlicher Schluß ſey"; noch mehr aber bemerkt er vom phyſikotheologiſchen Beweiſe, „ebendaſ. S. 651., daß dieſer Beweis jederzeit mit Achtung genannt zu werden verdiene; er ſey der älteſte, klarſte und der gemeinen Menſchenvernunft am meiſten angemeſſene; — es würde nicht allein troſtlos, ſondern auch ganz umſonſt ſeyn, dem Anſehen dieſes Beweiſes etwas anhaben zu wollen." „Die Vernunft kann, räumt er ferner ein, durch keine Zweifel ſubtiler abgezogener Speculation ſo niedergedrückt werden, daß ſie nicht aus jeder grübleriſchen Unentſchloſſenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den ſie auf die Wunder der Natur und der Ma-

*) S. d. Vorr. zum 1. Theil. S. XII.

jestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben."

Wenn der zuerst angeführte Beweis eine unumgängliche Folgerung ausdrücke, von der man nicht Umgang nehmen könne, und es ganz umsonst seyn würde, dem Ansehen des zweiten etwas anhaben zu wollen, und die Vernunft nie so soll niedergedrückt werden können, um sich dieses Ganges zu entschlagen, und sich in ihm nicht zum unbedingten Urheber zu erheben: so müßte es doch wunderbar sein, wenn man jene Forderung doch umgehen, wenn die Vernunft doch so niedergedrückt werden müßte, diesem Beweis kein Ansehen mehr einzuräumen. — So sehr es aber ein Fehler gegen die gute Gesellschaft der Philosophen unserer Zeit scheinen kann, jener Beweise noch zu erwähnen, so sehr scheint Kantische Philosophie und die Kantischen Widerlegungen jener Beweise gleichfalls etwas zu seyn, das längst abgethan ist, und darum nicht mehr zu erwähnen sey. — In der That aber ist es die Kantische Kritik allein, welche diese Beweise auf eine wissenschaftliche Weise verdrängt hat, und welche selbst auch die Quelle der andern kürzern Weise, sie zu verwerfen, geworden ist, der Weise nämlich, welche das Gefühl allein zum Richter der Wahrheit macht und den Gedanken nicht nur für entbehrlich, sondern für verdammlich erklärt. Insofern es also ein Interesse hat, die wissenschaftlichen Gründe kennen zu lernen, wodurch jene Beweise ihr Ansehen verloren haben, so ist es nur eine Kantische Kritik, welche man in Betracht zu nehmen hat.

Es ist aber noch zu bemerken, daß die gewöhnlichen Beweise, welche Kant seiner Kritik unterwirft, und zwar von ihnen zunächst der kosmologische und der physikotheologische, als deren Gang hier in Betracht kommt, concretere Bestimmungen, wie schon der kosmologische die Bestimmungen von zufälliger Existenz und von absolut nothwendigem Wesen, enthalten, als

die abſtracten, nur qualitativen Beſtimmungen der Endlichkeit und Unendlichkeit — und es iſt bemerkt worden, daß, wenn die Gegenſätze auch als das Bedingte und Unbedingte, oder Accidenz und Subſtanz ausgedrückt werden, ſie hier doch nur jene qualitative Bedeutung haben ſollen. Es kommt daher hier nur weſentlich auf den formellen Gang der Vermittelung im Beweiſe an, indem ohnehin in jenen metaphyſiſchen Schlüſſen und auch in der Kantiſchen Kritik der Inhalt und die dialektiſche Natur der Beſtimmungen ſelbſt nicht in Betracht kommt; es wäre aber dieſe dialektiſche Natur allein, von welcher die Vermittelung wahrhaft geführt, ſo wie beurtheilt werden müßte. — Uebrigens iſt die Art und Weiſe, wie die Vermittelung in jenen metaphyſiſchen Argumentationen, ſo wie in der Kantiſchen Beurtheilung derſelben aufgefaßt wird, in allen den mehrern Beweiſen vom Daſeyn Gottes, — nämlich der Klaſſe derſelben, welche von einem gegebenen Daſeyn ausgehen, im Ganzen dieſelbe, und indem wir hier die Art dieſes Verſtandesſchluſſes näher betrachten, ſo iſt derſelbe auch für die andern Beweiſe abgethan und wir brauchen bei ihnen dann nur auf den nähern Inhalt der Beſtimmungen allein unſer Augenmerk zu richten.

Die Kantiſche Kritik des kosmologiſchen Beweiſes ſcheint ſogleich für die Betrachtung um ſo intereſſanter, da ſich darin nach Kant (S. 637.) „ein ganzes Neſt von dialektiſchen Anmaßungen verborgen halten ſolle, welches jedoch die transcendentale Kritik leicht entdecken und zerſtören könne.“ Ich wiederhole zuerſt den gewöhnlichen Ausdruck dieſes Beweiſes, wie ihn auch Kant anführt, (S. 632.) der ſo lautet: Wenn etwas exiſtirt, (nicht bloß exiſtirt, ſondern a contingentia mundi, — als zufälliges beſtimmt iſt) ſo muß auch ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen exiſtiren. Nun exiſtire zum Mindeſten ich ſelbſt, alſo exiſtirt ein abſolut vernünftiges Weſen. Kant bemerkt zuerſt, daß der Unterſatz eine Erfahrung enthalte, und der Oberſatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung

überhaupt auf das Daſeyn des Nothwendigen, der Beweis ſomit nicht gänzlich a priori geführt ſey, — eine Bemerkung, die ſich auf die früher bemerkte Beſchaffenheit dieſer Argumentation überhaupt bezieht, nur die Eine Seine der ganzen wahrhaften Vermittelung aufzunehmen.

Die nächſte Bemerkung betrifft einen Hauptumſtand bei dieſer Argumentation, welcher bei Kant ſo erſcheint, daß nämlich das nothwendige Weſen, als nothwendig nur auf einzige Weiſe, d. i. in Anſehung aller möglichen entgegengeſetzten Prädicate nur durch eines derſelben beſtimmt werden könnte, und von einem ſolchen Dinge nur ein einziger Begriff möglich ſey, nämlich der des allerrealſten Weſens, welcher ſogenannte Begriff bekanntlich das Subject des (hier viel ſpäter zu betrachtenden) ontologiſchen Beweiſes ausmacht.

Gegen dieſe letztere weitere Beſtimmung des nothwendigen Weſens iſt es zuerſt, daß Kant ſeine Kritik als gegen einen bloß vernünftelnden Fortgang richtet. Jener empiriſche Beweisgrund könne nämlich nicht lehren, was das nothwendige Weſen für Eigenſchaften habe, die Vernunft nehme zu dieſem Behuf gänzlich Abſchied von ihm und forſche hinter lauter Begriffen, was ein abſolut nothwendiges Weſen für Eigenſchaften haben müſſe, welches unter allen möglichen Dingen die Requiſite zu einer abſoluten Nothwendigkeit in ſich habe. — Man könnte das vielfach Ungebildete, das in dieſen Ausdrücken herrſcht, noch ſeiner Zeit zur Laſt legen und dafür halten wollen, daß dergleichen in wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Darſtellungen unſerer Zeit nicht mehr vorkomme. Allerdings wird man heutigstags Gott nicht mehr als ein Ding qualificiren, und nicht unter allen möglichen Dingen herumſuchen, welches ſich für den Begriff Gottes paſſe, man wird wohl von Eigenſchaften dieſes oder jenes Menſchen, oder der Chinarinde u. ſ. f., aber in philoſophiſchen Darſtellungen etwa nicht mehr von Eigenſchaften in Bezie-

hung auf Gott als ein Ding ſprechen. Allein deſto mehr kann man noch immer von Begriffen in dem Sinne bloß abſtracter Denkbeſtimmungen ſprechen hören, ſo daß hiernach nicht anzugeben iſt, was es für einen Sinn haben ſoll, wenn nach dem Begriffe einer Sache gefragt wird, wenn überhaupt ein Gegenſtand begriffen werden ſoll. Ganz aber iſt es in die allgemeinen Grundſätze oder vielmehr in den Glauben der Zeit übergegangen, es der Vernunft zum Vorwurfe, ja zum Verbrechen anzurechnen, daß ſie ihre Forſchungen in lauter Begriffen anſtelle, mit andern Worten, daß ſie auf eine andere Weiſe thätig ſey, als durch die Sinne wahrzunehmen, und einbilderiſch, dichteriſch u. ſ. f. zu ſeyn. Bei Kant ſieht man in ſeinen Darſtellungen doch noch die beſtimmten Vorausſetzungen, von denen er ausgeht, und eine Conſequenz des raiſonnirenden Fortgangs, ſo daß ausdrücklich durch Gründe erkannt und bewieſen, eine Einſicht nur aus Gründen hervorgehen, die Einſicht überhaupt philoſophiſcher Art ſeyn ſoll, wogegen man auf der Heerſtraße des Wiſſens unſerer Zeit nur Orakelſprüchen der Gefühle und Verſicherungen eines Subjects begegnet, welches die Prätenſion hat, im Namen aller Menſchen zu verſichern, und eben darum mit ſeinen Verſicherungen auch allen zu gebieten. Von irgend einer Präciſion der Beſtimmungen und ihres Ausdrucks und einem Anſpruch auf Conſequenz und Gründe kann bei ſolchen Quellen der Erkenntniß nicht die Rede ſeyn.

Der angeführte Theil der Kantiſchen Kritik hat den beſtimmten Sinn, erſtlich daß jener Beweis nur bis zu einem nothwendigen Weſen führe, daß aber ſolche Beſtimmung von dem Begriffe Gottes, nämlich der Beſtimmung des allerrealſten Weſens, unterſchieden ſey, und dieſer aus jenem durch lauter Begriffe von der Vernunft gefolgert werden müſſe. — Man ſieht ſogleich, daß wenn jener Beweis nicht weiter führte, als bis zum abſolut-nothwendigen Weſen, weiter nichts einzuwenden wäre, als daß eben die Vorſtellung von Gott, die ſich auf

dieſe Beſtimmung beſchränkte, allerdings noch nicht ſo tief ſey, als wir, deren Begriff von Gott mehr in ſich ſchließt, verlangen; es wäre leicht möglich, daß Individuen und Völker früherer Zeit, oder unſerer Zeit, welche noch außer dem Chriſtenthum und unſerer Bildung leben, keinen tiefern Begriff von Gott hätten; für ſolche wäre jener Beweis ſomit genugthuend. Wenigſtens wird man zugeben können, daß Gott und nur Gott das abſolut nothwendige Weſen ſey, wenn dieſe Beſtimmung auch die chriſtliche Vorſtellung nicht erſchöpfte, welche in der That auch noch tieferes in ſich ſchließt, als jene metaphyſiſche Beſtimmung der ſogenannten natürlichen Theologie, ohnehin auch als das, was das moderne unmittelbare Wiſſen und Glauben von Gott anzugeben weiß. Es iſt ſelbſt die Frage, ob das unmittelbare Wiſſen auch nur ſoviel von Gott ſagen mag, daß er das abſolut nothwendige Weſen ſey, wenigſtens wenn der eine unmittelbar ſoviel von Gott weiß, ſo kann ebenſo gut der andere unmittelbar nicht ſoviel davon wiſſen, ohne daß ein Recht vorhanden wäre, ihm mehr zuzumuthen, denn ein Recht führt Gründe und Beweiſe, d. i. Vermittelungen des Wiſſens mit, und die Vermittelungen ſind von jenem unmittelbaren Wiſſen ausgeſchloſſen und verpönt.

Wenn aber aus der Entwickelung deſſen, was in der Beſtimmung vom abſolut-nothwendigen Weſen enthalten iſt, nach richtiger Folgerung weitere Beſtimmungen ſich ergeben, was ſollte der Annahme und Ueberzeugung derſelben ſich entgegenſtellen können? Der Beweis*grund* ſey empiriſch, aber wenn der Beweis ſelbſt für ſich ein richtiges Folgern iſt, und durch daſſelbe einmal das Daſeyn eines nothwendigen Weſens feſtſteht, ſo forſcht allerdings von dieſer Grundlage aus die Vernunft aus lauter Begriffen, aber nur dann wird ihr dieß für ein Unrecht angerechnet werden, wenn der Vernunftgebrauch überhaupt für ein Unrecht angeſehen wird, und in der That geht die Herabſetzung der Vernunft bei Kant ſo weit, wie bei

der Anſicht, welche alle Wahrheit auf das unmittelbare Wiſſen einſchränkt.

Die Beſtimmung aber des ſogenannten allerrealſten Weſens iſt leicht aus der Beſtimmung des *abſolut-nothwendigen* Weſens, oder auch aus der Beſtimmung des *Unendlichen*, bei der wir ſtehen geblieben, abzuleiten; denn alle und jede Beſchränktheit enthält eine Beziehung auf ein Anderes und widerſtreitet ſonach der Beſtimmung des Abſolut-Nothwendigen und Unendlichen. Das weſentliche Blendwerk im Schließen, das in dieſem Beweiſe vorhanden ſeyn ſoll, ſucht nun Kant in dem Satze, daß jedes ſchlechthin nothwendige Weſen zugleich das allerrealſte Weſen ſey, und ſey dieſer Satz der nervus probandi des kosmologiſchen Beweiſes; das Blendwerk aber will er auf die Weiſe aufdecken, daß, da ein allerrealſtes Weſen von einem andern in keinem Stücke unterſchieden, jener Satz ſich auch ſchlechthin umkehren laſſen, d. i. ein jedes (d. h. ſchlechtweg *das*) allerrealſte Weſen iſt ſchlechthin nothwendig, oder das allerrealſte Weſen, als welches nur durch den Begriff beſtimmt iſt, muß auch die Beſtimmung der abſoluten Nothwendigkeit in ſich enthalten. Dieß aber iſt der Satz und Gang des *ontologiſchen* Beweiſes vom Daſeyn Gottes, als welcher darin beſteht, von dem Begriffe aus und durch den Begriff den Uebergang ins Daſeyn zu machen. Zur Unterlage habe der kosmologiſche Beweis den ontologiſchen, indem er uns verhieß einen neuen Fußſteig zu führen, bringt er uns nach einem kleinen Umſchweif wieder auf den alten zurück, den er nicht habe anerkennen wollen und den wir um ſeinetwillen ſollen verlaſſen haben.

Man ſieht, der Vorwurf trifft den kosmologiſchen Beweis, weder inſofern als derſelbe für ſich nur bis zur Beſtimmung von dem abſolut-Nothwendigen fortgeht, noch inſofern als aus dieſer durch Entwickelung zur weitern Beſtimmung des Allerrealſten fortgegangen wird. Was dieſen Zuſammenhang der bei-

den angegebenen Beſtimmungen betrifft, als worauf der Kantiſche Vorwurf direct gerichtet iſt, ſo geht es nach der Art des Beweiſens ganz wohl an, daß der Uebergang von einer feſtſtehenden Beſtimmung zu einer zweiten, von einem bereits bewieſenen Satze zu einem andern ſich ſehr wohl aufzeigen läßt, daß aber die Erkenntniß nicht ebenſo von dem zweiten zu dem erſtern zurückgehen, den zweiten nicht aus dem erſtern zu folgern vermag. Von Euklid wird der Satz von dem bekannten Verhältniß der Seiten des rechtwinklichten Dreiecks zuerſt ſo bewieſen, daß von dieſer Beſtimmtheit des Dreiecks ausgegangen und das Verhältniß der Seiten daraus gefolgert wird; hierauf wird auch der umgekehrte Satz bewieſen, ſo daß jetzt von dieſem Verhältniß ausgegangen und daraus die Rechtwinklichkeit des Dreiecks, deſſen Seiten jenes Verhältniß haben, hergeleitet wird, jedoch ſo, daß der Beweis dieſes zweiten Satzes den erſten vorausſetzt und gebraucht; das andere Mal wird ſolcher Beweis des umgekehrten Satzes gleichfalls mit Vorausſetzung des erſten apagogiſch geführt, wie ſich der Satz, daß, wenn in einer geradlinigten Figur die Summe der Winkel gleich zwei rechten iſt, die Figur ein Dreieck iſt, leicht aus dem zuvor bewieſenen Satze, daß in einem Dreieck die drei Winkel zuſammen zwei rechte ausmachen, apagogiſch zeigen läßt. Wenn von einem Gegenſtand ein Prädicat bewieſen worden, ſo iſt es ein weiterer Umſtand, daß ſolches jenem ausſchließlich zukomme, und nicht nur eine der Beſtimmungen des Gegenſtandes, die auch andern zukommen könne, ſey, ſondern zu deſſen Definition gehöre. Dieſer Beweis könnte verſchiedene Wege zulaſſen, ohne gerade den einzigen, aus dem Begriffe der zweiten Beſtimmung ausgehen zu müſſen. Ohnehin hat bei dem Zuſammenhange des ſogenannten allerrealſten Weſens mit dem abſolutnothwendigen Weſen, von dieſem letztern nur die Eine Seite deſſelben ſollen in directen Betracht genommen werden, und gerade diejenige nicht, in Anſehung deren Kant die von ihm im

ontologiſchen Beweiſe gefundene Schwierigkeit herbeibringt. In der Beſtimmung des abſolut-nothwendigen Weſens iſt nämlich die Nothwendigkeit Theils ſeines Seyns, Theils ſeiner Inhaltsbeſtimmungen enthalten. Wenn nach dem weitern Prädicat, der allumfaſſenden, uneingeſchränkten Realität, gefragt wird, ſo betrifft dieſes nicht das Seyn als ſolches, ſondern das was ferner als Inhaltsbeſtimmung zu unterſcheiden iſt; das Seyn ſteht im kosmologiſchen Beweiſe bereits für ſich feſt, und das Intereſſe von der abſoluten Nothwendigkeit auf die All-Realität und von dieſer zu jener überzugehen, bezieht ſich nur auf dieſen Inhalt, nicht auf das Seyn. Das Mangelhafte des ontologiſchen Beweiſes ſetzt Kant darein, daß in deſſen Grundbeſtimmung, dem All der Realitäten, das Seyn gleichfalls als eine Realität begriffen wird; im kosmologiſchen Beweiſe aber hat man dieſes Seyn ſchon anderwärts her; inſofern er die Beſtimmung der All-Realität zu ſeinem abſolut-Nothwendigen hinzufügt, ſo bedarf er es gar nicht, daß das Seyn als eine Realität beſtimmt und in jener All-Realität befaßt genommen werde.

Kant fängt bei ſeiner Kritik auch nur von dieſem Sinne des Fortgangs von der Beſtimmung des abſolut-Nothwendigen zur unbegrenzten Realität an, indem er, wie vorhin angeführt, (S. 634.), das Intereſſe dieſes Fortgehens darein ſetzt, aufzuſuchen, welche Eigenſchaften das abſolut-nothwendige Weſen habe, nachdem der kosmologiſche Beweis für ſich nur einen einzigen Schritt, nämlich zum Daſeyn eines abſolut-nothwendigen Weſens überhaupt gethan habe, aber nicht lehren könnte, was dieſes für Eigenſchaften habe. Man muß es deswegen für falſch erkennen, daß, wie Kant behauptet, der kosmologiſche Beweis auf dem ontologiſchen beruhe, oder auch nur, daß er deſſen zu ſeiner Ergänzung, nämlich nach dem, was er überhaupt leiſten ſoll, bedürfe. Daß aber mehr geleiſtet werden ſoll, als er leiſte, dieß iſt eine weitere Betrachtung, und dieß Weitere beſteht allerdings in dem Momente, welches der onto-

logische enthält; aber es ist nicht dieß höhere Bedürfniß, welches Kant demselben entgegenhält, sondern er argumentirt nur aus Gesichtspunkten, die innerhalb der Sphäre dieses Beweises stehen, und die ihn nicht treffen.

Aber das Angeführte ist nicht das Einzige, was Kant gegen diese kosmologische Argumentation vorbringt (S. 637.), sondern deckt die „weiteren Anmaßungen" auf, deren „ein ganzes Nest" in derselben stecken soll.

Vors Erste befindet sich darin der transcendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen; dieser Grundsatz habe aber nur in der Sinnenwelt Bedeutung, außerhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn. Denn der bloß intellectuelle Begriff des Zufälligen könne gar keinen synthetischen Satz, wie den der Causalität, hervorbringen, welcher Satz bloß Bedeutung und Gebrauch in der Sinnenwelt habe, sie aber dazu dienen solle, um über die Sinnenwelt hinauszukommen. — Das Eine, was hier behauptet wird, ist die bekannte Kantische Hauptlehre, von der Unstatthaftigkeit mit dem Denken über das Sinnliche hinauszugehen, und von der Beschränktheit des Gebrauchs und der Bedeutung der Denkbestimmungen auf die Sinnenwelt. Die Auseinandersetzung dieser Lehre gehört nicht in diese Abhandlung; was aber darüber zu sagen ist, läßt sich in die Frage zusammenfassen, wenn das Denken nicht über die Sinnenwelt hinauskommen soll, so wäre im Gegentheil vor Allem begreiflich zu machen, wie das Denken in die Sinnenwelt hereinkomme? Das Andere, was gesagt wird, ist, daß der intellectuelle Begriff vom Zufälligen keinen synthetischen Satz, wie den der Causalität, hervorbringen könne. In der That ist es die intellectuelle Bestimmung der Zufälligkeit, unter welcher diese zeitliche, dem Wahrnehmen vorliegende Welt gefaßt wird, und mit dieser Bestimmung selbst, als einer intellectuellen, ist das Denken selbst schon über die Sinnenwelt als solche hinausgegangen, und hat sich in eine andere

Sphäre verſetzt, ohne nöthig zu haben, erſt hintennach durch die weitere Beſtimmung der Cauſalität über die Sinnenwelt hinauskommen zu wollen. — Alsdann aber ſoll dieſer intellectuelle Begriff des Zufälligen nicht fähig ſeyn, einen ſynthetiſchen Satz, wie den der Cauſalität, hervorzubringen. In der That aber iſt von dem Endlichen zu zeigen, daß es durch ſich ſelbſt, — durch das, was es ſeyn ſoll, durch ſeinen Inhalt ſelbſt zum Anderen ſeiner, zum Unendlichen ſich hinüberbewege; — was das iſt, was bei der Kantiſchen Form von einem ſynthetiſchen Satze zu Grunde liegt. Das Zufällige hat dieſelbe Natur; es iſt nicht nöthig, die Beſtimmung der Cauſalität für das Andere zu nehmen, in welches die Zufälligkeit übergeht; vielmehr iſt dieß Andere deſſelben zunächſt die abſolute Nothwendigkeit, und dann ſogleich die Subſtanz. Das Subſtantialitäts-Verhältniß iſt aber ſelbſt eine der ſynthetiſchen Beziehungen, welche Kant als die Kategorien aufführt; was nichts anderes heißt, als daß „die bloß intellectuelle Beſtimmung des Zufälligen" — denn die Kategorien ſind weſentlich Denkbeſtimmungen, — den ſynthetiſchen Satz der Subſtantialität hervorbringt; — ſo wie Zufälligkeit geſetzt iſt, ſo iſt Subſtantialität geſetzt. — Dieſer Satz, der ein intellectuelles Verhältniß, eine Kategorie, iſt, wird hier freilich nicht in dem, — ihm heterogenen Elemente, in der Sinnenwelt gebraucht, ſondern in der intellectuellen Welt, in welcher er zu Hauſe gehört; wenn er ſonſt keinen Mangel hätte, ſo hätte er vielmehr für ſich ſelbſt ſchon das abſolute Recht, in der Sphäre, in der von Gott die Rede iſt, der nur im Gedanken und im Geiſte aufgefaßt werden kann, angewendet zu werden, gegen ſeine Anwendung in dem ihm fremden, dem ſinnlichen Elemente.

Der zweite trügliche Grundſatz, den Kant bemerklich macht (S. 637.), ſey der Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe übereinander gegebener Urſachen in der Sinnenwelt, auf eine erſte Urſache zu ſchließen. Hierzu ſollen uns

die Principien des Vernunftgebrauchs ſelbſt in der Erfahrung nicht berechtigen, viel weniger können wir dieſen Grundſatz über ſie hinaus ausdehnen. — Gewiß können wir innerhalb der Sinnenwelt und der Erfahrung nicht auf eine erſte Urſache ſchließen, denn in dieſer als der endlichen Welt kann es nur bedingte Urſachen geben. Gerade deswegen aber wird die Vernunft nicht nur berechtigt, ſondern getrieben, in die intelligible Sphäre überzugehen, oder vielmehr ſie iſt überhaupt nur in ſolcher zu Hauſe, und ſie geht nicht über die Sinnenwelt hinaus, ſondern ſie mit ihrer Idee einer erſten Urſache befindet ſich ſchlechthin in einem andern Boden, und es hat nur einen Sinn von Vernunft zu verſprechen, inſofern ſie und ihre Idee unabhängig von der Sinnenwelt und ſelbſtſtändig an und für ſich gedacht wird.

Das Dritte, was Kant der Vernunft in dieſem Beweiſe zur Laſt legt, iſt die falſche Selbſtbefriedigung, welche ſie dadurch finde, daß ſie in Anſehung der Vollendung der Reihe endlich alle Bedingung wegſchaffe, indem doch ohne Bedingung keine Nothwendigkeit ſtattfinden könne, und daß, da man nun nichts weiter begreifen könne, dieſes für eine Vollendung des Begriffs annehme. — Allerdings, wenn von unbedingter Nothwendigkeit, einem abſolut nothwendigen Weſen, die Rede iſt, ſo kann dieß nur geſchehen, indem es als unbedingt gefaßt, d. h. von ihm die Beſtimmung von Bedingungen hinweggeſchafft wird. Aber, fügt Kant hinzu, ein Nothwendiges kann nicht ohne Bedingungen Statt finden; — eine ſolche Nothwendigkeit, welche auf Bedingungen, nämlich ihr äußerlichen, beruht, iſt nur eine äußerliche, bedingte Nothwendigkeit eine unbedingte abſolute iſt nur diejenige, welche ihre Bedingungen, wenn man noch ein ſolches Verhältniß bei ihr gebrauchen will, in ſich ſelbſt enthält. Der Knoten iſt hier allein das wahrhaft dialektiſche, oben angegebene Verhältniß, daß die Bedingung, oder wie ſonſt das zufällige Daſeyn, oder das Endliche beſtimmt werden kann, eben

dieß ist, sich selbst zum Unbedingten, Unendlichen aufzuheben, also im Bedingten selbst das Bedingen, im Vermitteln die Vermittelung wegzuschaffen. Aber Kant ist nicht über das Verstandesverhältniß zu dem Begriffe dieser unendlichen Negativität hindurchgedrungen. — Im Verfolg (S. 641.) sagt er, wir können uns des Gedankens nicht erwehren, ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns als das Höchste vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, als was durch meinen Willen existirt; aber woher bin ich denn? — Hier sinke alles unter uns, und schwebe haltungslos bloß vor speculativer Vernunft, der es nichts koste, die größte wie die kleinste Vollkommenheit verschwinden zu lassen. — Was die speculative Vernunft vor allem aus muß schwinden lassen, ist eine solche Frage: woher bin ich denn? dem absolut Nothwendigen, Unbedingten in den Mund zu legen. Als ob das, außer welchem Nichts als durch seinen Willen existirt, das, was schlechthin unendlich ist, über sich hinaus nach einem Anderen seiner sich umsehe und nach einem Jenseits seiner frage.

Kant bricht übrigens in dem Angeführten gleichfalls in die ihm mit Jacobi zunächst gemeinschaftliche und dann zur allgemeinen Heerstraße gewordene Ansicht aus, daß da, wo das Bedingtseyn und das Bedingen nicht Statt finde, auch nichts mehr zu begreifen sey, mit anderen Worten, da, wo das Vernünftige anfängt, die Vernunft ausgehe.

Der vierte Fehler, den Kant aushebt, betrifft die angebliche Verwechslung der logischen Möglichkeit des Begriffs von aller Realität mit der transcendentalen — Bestimmungen, von welchen bei Betrachtung der Kantischen Kritik des ontologischen Beweises weiter unten zu handeln ist.

Dieser Kritik fügt Kant (S. 642.) die auf seine Weise gemachte Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins in allen transcendentalen Beweisen vom Daseyn

eines nothwendigen Weſens hinzu — eine Erklärung, in der nichts Neues vorkommt, und wir nach der Weiſe Kants überhaupt, unaufhörlich eine und dieſelbe Verſicherung, daß wir das Ding an ſich nicht denken können, zu wiederholen bekommen.

Er nennt den kosmologiſchen Beweis (wie den ontologiſchen) einen tranſcendentalen, weil er unabhängig von empiriſchen Principien, nämlich nicht aus irgend einer beſonderen Beſchaffenheit der Erfahrung, ſondern aus lauter Vernunftprincipien geführt werden ſoll und die Anleitung, daß nämlich die Exiſtenz durchs empiriſche Bewußtſeyn gegeben iſt, ſogar verlaſſe, um ſich auf lauter reine Begriffe zu ſtützen. Wie könnte ſich wohl das philoſophiſche Beweiſen beſſer benehmen, als ſich nur auf reine Begriffe zu ſtützen? Aber Kant will damit dieſem Beweiſen vielmehr das Schlimmſte nachgeſagt haben. Was nun aber den dialektiſchen Schein ſelbſt betrifft, deſſen Entdeckung Kant hier giebt, ſo ſoll er darin beſtehen, daß ich zwar zu dem Exiſtirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müſſe, kein einziges Ding aber ſelbſt als an ſich nothwendig denken könne, daß ich das Zurückgehen zu den Bedingungen der Exiſtenz niemals vollenden könne, ohne ein nothwendiges Weſen anzunehmen, aber von demſelben niemals anfangen könne.

Man muß dieſer Bemerkung die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß ſie das weſentliche Moment enthält, auf das es ankommt. Was an ſich nothwendig iſt, muß ſeinen Anfang in ſich ſelbſt zeigen, ſo aufgefaßt werden, daß ſein Anfang in ihm ſelbſt nachgewieſen werde. Dieß Bedürfniß iſt auch das einzige intereſſante Moment, welches man annehmen muß, daß es der vorhin betrachteten Quälerei, zeigen zu wollen, daß der kosmologiſche Beweis ſich auf den ontologiſchen ſtütze, zu Grunde gelegen habe. Die Frage iſt allein, wie es anzufangen ſey, aufzuzeigen, daß etwas von ſich ſelbſt anfange, oder vielmehr

wie es zu vereinigen ſey, daß das Unendliche ebenſo von einem Andern, als darin nur von ſich ſelbſt ausgehe.

Was nun die ſogenannte Erklärung und reſpective Auflöſung dieſes Scheins betrifft, ſo iſt ſie von derſelben Beſchaffenheit, als die Auflöſung, welche er von dem, was er Antinomien der Vernunft genannt, gegeben hat. Wenn ich nämlich (S. 644.) zu den exiſtirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an ſich ſelbſt als nothwendig zu denken befugt bin, ſo folgt daraus unvermeidlich, daß — Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge ſelbſt angehen und treffen müſſe, weil ſonſt ein Widerſpruch vorgehen würde. Es iſt dieſe Zärtlichkeit gegen die Dinge, welche auf dieſe keinen Widerſpruch will kommen laſſen; obgleich ſelbſt die oberflächlichſte, wie die tiefſte Erfahrung überall zeigt, daß dieſe Dinge voller Widerſprüche ſind. — Weiter folgert dann Kant, „daß keiner dieſer beiden Grundſätze, der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, objectiv ſey, ſondern ſie allenfalls nur ſubjective Principien der Vernunft ſeyn können, nämlich einer Seits niemals anderswo, als bei einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, anderer Seits aber auch ſolche Vollendung niemals zu hoffen, nämlich im Empiriſchen nicht.“ — So iſt alſo der Widerſpruch ganz unaufgelöſt gelaſſen und behalten, aber von den Dingen iſt er in die Vernunft geſchoben. Wenn der Widerſpruch, wie er hier dafür gilt, und wie er es auch iſt, wenn er nicht zugleich auch aufgelöſt iſt, — ein Mangel iſt, ſo wäre der Mangel in der That eher auf die ſogenannten Dinge — die Theils nur empiriſch und endlich, Theils aber das unmächtige, ſich nicht zu manifeſtiren vermögende Ding-an-ſich, ſind, zu ſchieben, als auf die Vernunft, welche, wie Kant ſelbſt ſie anſieht, das Vermögen der Ideen, des Unbedingten, Unendlichen iſt. In der That aber vermag die Vernunft allerdings den Widerſpruch zu ertragen, jedoch freilich

auch zu lösen, und die Dinge wenigstens wissen ihn auch zu tragen, oder vielmehr sind nur der existirende Widerspruch, und zwar jener Kantische Schemen des Dinges-an-sich ebenso gut als die empirischen Dinge — und nur insofern sie vernünftig sind, lösen sie denselben zugleich auch in sich auf.

In der Kantischen Kritik des kosmologischen Beweises sind die Momente wenigstens zur Sprache gebracht, auf welche es ankommt Wir haben nämlich zwei Umstände darin gesehen, erstlich, daß im kosmologischen Argument vom Seyn als einer Voraussetzung ausgegangen und von demselben zum Inhalte, dem Begriffe Gottes, fortgegangen wird, und zweitens, daß Kant der Argumentation Schuld giebt, daß sie auf dem ontologischen Beweise beruhe, d. i. dem Beweis, worin der Begriff vorausgesetzt wird, und von demselben zum Seyn übergegangen wird. Indem, nach dem dermaligen Standpunkte unserer Untersuchung, der Begriff Gottes noch keine weitere Bestimmung hat, als die des Unendlichen, so ist das, um was es sich handelt, überhaupt das Seyn des Unendlichen. Nach dem angegebenen Unterschiede wäre das eine Mal das Seyn, mit welchem angefangen wird, und welches als das Unendliche bestimmt werden soll, das andere Mal das Unendliche, mit dem angefangen wird, und welches als seyend bestimmt werden soll. Näher erscheint in dem kosmologischen Beweise das endliche Seyn als der empirisch aufgenommene Ausgangspunkt, der Beweis hebt, wie Kant sagt (S. 633.), eigentlich von der Erfahrung an, um seinen Grund recht sicher zu legen. Dieß Verhältniß ist aber näher auf die Form des Urtheils überhaupt zurückzuführen. In jedem Urtheil nämlich ist das Subject eine vorausgesetzte Vorstellung, welche im Prädicate bestimmt, d. h. von der auf eine allgemeine Weise durch den Gedanken bestimmt, d. h. Inhaltsbestimmungen desselben angegeben werden sollen, — wenn auch diese allgemeine Weise — wie bei sinnlichen Prädicaten, Roth, Hart u. s. f.,

d. i. ſo zu ſagen, der Antheil des Gedankens ganz nur die leere Form der Allgemeinheit iſt. So wenn geſagt wird, Gott iſt — unendlich, ewig u. ſ. f., ſo iſt Gott zunächſt als Subject ein bloßes in der Vorſtellung Vorausgeſetztes, von dem erſt in dem Prädicate geſagt wird, was es iſt, im Subjecte weiß man noch nicht, was es iſt, d. h. welchen Inhalt, Inhaltsbeſtimmung er hat, ſonſt wäre es überflüſſig, die Kopula iſt, und dieſem das Prädicat hinzuzufügen. Ferner da das Subject das Vorausgeſetzte der Vorſtellung iſt, ſo kann die Vorausſetzung die Bedeutung des Seyns haben, daß das Subject iſt, oder auch, daß es nur erſt eine Vorſtellung iſt, daß ſtatt durch Anſchauung, Wahrnehmung, es durch die Phantaſie, Begriff, Vernunft in die Vorſtellung geſetzt iſt, und in derſelben ſich ſolcher Inhalt nun überhaupt vorfindet.

Wenn wir nach dieſer beſtimmteren Form jene beiden Momente ausdrücken, ſo gewährt dieß zugleich ein beſtimmteres Bewußtſeyn über die Forderungen, welche an dieſelben gemacht werden. Es entſtehen uns aus jenen Momenten die beiden Sätze:

Das Seyn, zunächſt als endlich beſtimmt,
iſt unendlich; und
Das Unendliche iſt.

Denn, was den erſten Satz betrifft, ſo iſt es das Seyn eigentlich, was als feſtes Subject vorausgeſetzt iſt; und was in der Betrachtung bleiben, d. i. welchem das Prädicat des Unendlichen beigelegt werden ſoll. Seyn iſt inſofern, als es auch zunächſt als endlich beſtimmt und als das Endliche und Unendliche einen Augenblick als die Subjecte vorgeſtellt werden, das Gemeinſchaftliche beider. Das Intereſſe iſt nicht, daß vom Seyn zum Unendlichen als einem Andern des Seyns übergegangen werde, ſondern vom Endlichen zum Unendlichen, in welchem Uebergehen das Seyn unverändert bleibt; es zeigt ſich ſomit, daß hier als das bleibende Subject, deſſen erſte Beſtim-

mung, die Endlichkeit nämlich, in Unendlichkeit übergeſetzt wird. — Es wird übrigens überflüſſig ſeyn, zu bemerken, daß eben, indem das Seyn als Subject und die Endlichkeit nur als eine und zwar, wie ſich im nachherigen Prädicate zeigt, als eine bloß tranſitoriſche Beſtimmung vorgeſtellt wird, in dem für ſich allein genommenen Satz: das Seyn iſt unendlich, oder iſt als unendlich zu beſtimmen, unter dem Seyn nur das Seyn als ſolches zu verſtehen iſt, nicht das empiriſche Seyn, die ſittliche, endliche Welt.

Dieſer erſte Satz iſt nun der Satz des kosmologiſchen Arguments, das Seyn iſt das Subject, und dieſe Vorausſetzung ſey gegeben oder hergenommen, woher ſie wolle, ſo iſt ſie in Rückſicht auf das Beweiſen als Vermittelung durch Gründe überhaupt, das Unmittelbare überhaupt. Dieß Bewußtſeyn, daß das Subject die Stellung der Vorausſetzung überhaupt hat, iſt es, was für das Intereſſe, beweiſend zu erkennen, allein als das Wichtige anzuſehen iſt. Das Prädicat des Satzes iſt der Inhalt, der vom Subjecte bewieſen werden ſoll; hier iſt es das Unendliche, was ſomit als das Prädicat des Seyns mit demſelben durch Vermittelung darzuſtellen iſt.

Der zweite Satz: das Unendliche iſt, hat den näher beſtimmten Inhalt zum Subjecte, und hier iſt es das Seyn, was als das Vermittelte ſich darſtellen ſoll. — Dieſer Satz iſt das, was im ontologiſchen Beweiſe das Intereſſe ausmacht und als Reſultat erſcheinen ſoll. Nach dem, was an das nur verſtändige Beweiſen, für das nur verſtändige Erkennen gefordert wird, iſt der Beweis dieſes zweiten Satzes für den erſten des kosmologiſchen Arguments entbehrlich, aber das höhere Vernunftbedürfniß erfordert allerdings denſelben, dieß höhere Vernunftbedürfniß maskirt ſich aber in der Kantiſchen Kritik gleichſam nur als zu einer Chikane, die aus einer weiteren Folgerung hergenommen wird.

Daß aber dieſe zwei Sätze nothwendig werden, dieß be-

ruht auf der Natur des Begriffes, insofern derselbe nämlich nach seiner Wahrheit, d. i. speculativ gefaßt wird. Diese Erkenntniß desselben ist hier aber aus der Logik vorauszusetzen, so wie aus derselben ebenfalls das Bewußtseyn vorauszusetzen ist, daß schon die Natur solcher Sätze selbst, wie die beiden aufgestellten, ein wahrhaftes Beweisen unmöglich macht. Dieß kann jedoch, nach der Erläuterung, welche über die Beschaffenheit dieser Urtheile gegeben worden, auch hier kurz deutlich gemacht werden, und es ist auch um so mehr an seinem Platze, als der Heerstraßen-Grundsatz vom sogenannten unmittelbaren Wissen gerade nur dieß in der Philosophie unstatthafte, verständige Beweisen kennt und vor Augen hat. Es ist nämlich ein Satz und zwar ein Urtheil, mit einem Subjecte und Prädicate, was bewiesen werden soll; und bei dieser Forderung hat man zunächst kein Arges und es scheint alles nur auf die Art des Beweisens anzukommen. Allein damit selbst, daß es ein Urtheil ist, was bewiesen werden soll, ist sogleich ein wahrhafter, ein philosophischer Beweis unmöglich gemacht. Denn das Subject ist das Vorausgesetzte, somit ist es für das Prädicat, welches bewiesen werden soll, der Maaßstab; und das wesentliche Kriterion für den Satz ist daher nur, ob das Prädicat dem Subjecte angemessen sey oder nicht; und die Vorstellung überhaupt, als welcher die Voraussetzung angehört, ist das Entscheidende über die Wahrheit. Ob aber die im Subjecte gemachte Voraussetzung selbst, und damit auch die weitere Bestimmung, die es durch das Prädicat erhält, das Ganze des Satzes selbst, etwas Wahres ist, gerade das Haupt- und einzige Interesse des Erkennens ist es, was nicht befriedigt, und selbst nicht berücksichtigt wird.

Das Bedürfniß der Vernunft treibt jedoch von Innen heraus, gleichsam bewußtlos, zu dieser Berücksichtigung. Es giebt sich eben in dem angeführten Umstande kund, daß sogenannte mehrere Beweise vom Daseyn Gottes gesucht worden sind, deren

mung, die Endlichkeit nämlich, in Unendlichkeit übergeſetzt wird. — Es wird übrigens überflüſſig ſeyn, zu bemerken, daß eben, indem das Seyn als Subject und die Endlichkeit nur als eine und zwar, wie ſich im nachherigen Prädicate zeigt, als eine bloß tranſitoriſche Beſtimmung vorgeſtellt wird, in dem für ſich allein genommenen Satz: das Seyn iſt unendlich, oder iſt als unendlich zu beſtimmen, unter dem Seyn nur das Seyn als ſolches zu verſtehen iſt, nicht das empiriſche Seyn, die ſittliche, endliche Welt.

Dieſer erſte Satz iſt nun der Satz des kosmologiſchen Arguments, das Seyn iſt das Subject, und dieſe Vorausſetzung ſey gegeben oder hergenommen, woher ſie wolle, ſo iſt ſie in Rückſicht auf das Beweiſen als Vermittelung durch Gründe überhaupt, das Unmittelbare überhaupt. Dieß Bewußtſeyn, daß das Subject die Stellung der Vorausſetzung überhaupt hat, iſt es, was für das Intereſſe, beweiſend zu erkennen, allein als das Wichtige anzuſehen iſt. Das Prädicat des Satzes iſt der Inhalt, der vom Subjecte bewieſen werden ſoll; hier iſt es das Unendliche, was ſomit als das Prädicat des Seyns mit demſelben durch Vermittelung darzuſtellen iſt.

Der zweite Satz: das Unendliche iſt, hat den näher beſtimmten Inhalt zum Subjecte, und hier iſt es das Seyn, was als das Vermittelte ſich darſtellen ſoll. — Dieſer Satz iſt das, was im ontologiſchen Beweiſe das Intereſſe ausmacht und als Reſultat erſcheinen ſoll. Nach dem, was an das nur verſtändige Beweiſen, für das nur verſtändige Erkennen gefordert wird, iſt der Beweis dieſes zweiten Satzes für den erſten des kosmologiſchen Arguments entbehrlich, aber das höhere Vernunftbedürfniß erfordert allerdings denſelben, dieß höhere Vernunftbedürfniß maskirt ſich aber in der Kantiſchen Kritik gleichſam nur als zu einer Chikane, die aus einer weiteren Folgerung hergenommen wird.

Daß aber dieſe zwei Sätze nothwendig werden, dieß be-

durfte. Von einem Uebergehenden aber anfangend, verliert es seinen Halt und kann in der That nicht mehr Statt finden. — Betrachten wir die Form des Urtheils näher, so liegt das so eben Erläuterte in ihr selbst, und zwar ist das Urtheil durch seine Form eben das, was es ist. Es hat zu seinem Subjecte nämlich etwas Unmittelbares, ein Seyendes überhaupt, zu seinem Prädicate aber, welches ausdrücken soll, was das Subject ist, ein Allgemeines, den Gedanken; das Urtheil hat somit selbst den Sinn, das Seyende ist nicht ein Seyendes, sondern ein Gedanke.

Dieß wird zugleich deutlicher werden an dem Beispiel, welches wir vor uns haben, und das nunmehr näher zu beleuchten ist, wobei wir uns aber auf das, was dasselbe zunächst enthält, nämlich den ersten der angegebenen beiden Sätze zu beschränken haben, worin nämlich das Unendliche als das Vermittelte gesetzt wird; die ausdrückliche Betrachtung des Andern, worin das Seyn als Resultat erscheint, gehört an einen anderen Ort.

Nach der abstracteren Form, wie wir den kosmologischen Beweis aufnahmen, enthält sein Obersatz den eigentlichen Zusammenhang des Endlichen und Unendlichen, daß dieses von jenem vorausgesetzt wird. Der nähere Ausdruck des Satzes: wenn Endliches existirt, so ist auch das Unendliche, ist zunächst dieser: Das Seyn des Endlichen ist nicht nur sein Seyn, sondern auch das Seyn des Unendlichen. Wir haben ihn so auf die einfachste Form zurückgebracht, und gehen den Verwickelungen aus dem Wege, welche durch die weiter bestimmten Reflexions-Formen von dem Bedingtseyn des Unendlichen durch das Endliche, oder dem Vorausgesetztseyn desselben durch dieses oder dem Causalitätsverhältniß herbeigeführt werden können; alle diese Verhältnisse sind in jener einfachen Form enthalten. Wenn wir nach der vorhergegebenen Bestimmung das Seyn näher als das Subject des Urtheils ausdrücken, so lautet dieß dann so:

Das Seyn ist nicht nur als endlich, sondern auch als unendlich zu bestimmen.

Das, worauf es ankommt, ist der Erweis dieses Zusammenhangs; dieser ist im Obigen aus dem Begriffe des Endlichen aufgezeigt worden, und diese speculative Betrachtung der Natur des Endlichen, der Vermittelung, aus welcher das Unendliche hervorgeht, ist der Angel, um den sich das Ganze, das Wissen von Gott und seine Erkenntniß, dreht. Der wesentliche Punkt in dieser Vermittelung aber ist, daß das Seyn des Endlichen *nicht das Affirmative* ist, sondern daß vielmehr dessen sich Aufheben es ist, wodurch das Unendliche gesetzt und vermittelt ist.

Hierin ist es, daß der wesentliche formelle Mangel des kosmologischen Beweises liegt, das endliche Seyn nicht nur als bloßen Anfang und Ausgangspunkt zu haben, sondern es *als etwas Wahrhaftes, Affirmatives* zu behalten und bestehen zu lassen. Alle die bemerkten Reflexionsformen von *Voraussetzen, Bedingtseyn, Causalität*, enthalten eben dieses, daß das Voraussetzende, die Bedingung, die Wirkung für ein nur Affirmatives genommen, und der Zusammenhang nicht als *Uebergang*, was er wesentlich ist, gefaßt wird. Was sich aus der speculativen Betrachtung des Endlichen ergiebt, ist vielmehr dieß, daß nicht, wenn das Endliche ist, das Unendliche nur *auch* ist, nicht das Seyn *nicht nur* als endlich, *sondern auch* als unendlich zu bestimmen ist. Wenn das Endliche dieß Affirmative wäre, so würde der Obersatz zu dem Satze werden: das endliche Seyn ist als endliches unendlich, denn es wäre seine — bestehende — Endlichkeit, welche das Unendliche in sich schlösse. Die angeführten Bestimmungen von Voraussetzen, Bedingen, Causalität befestigen sämmtlich den affirmativen Schein des Endlichen noch mehr, und sind eben darum selbst nur endliche, das ist, unwahre Verhältnisse, — Verhältnisse des Unwahren: diese ihre Natur zu erkennen ist es, was allein das

logiſche Intereſſe derſelben ausmacht, aber nach ihren beſonderen Beſtimmungen nimmt die Dialektik einer jeden eine beſondere Form an, der jedoch jene allgemeine Dialektik des Endlichen zu Grunde liegt. — Der Satz, der den Oberſatz des Schluſſes ausmachen ſollte, muß daher vielmehr ſo lauten: Das Seyn des Endlichen iſt nicht ſein eignes Seyn, ſondern vielmehr das Seyn ſeines Andern, des Unendlichen. Oder das Seyn, das als endlich beſtimmt iſt, hat nur in dem Sinne dieſe Beſtimmung, daß es nicht dem Unendlichen ſelbſtſtändig gegenüber ſtehen bleibt, ſondern vielmehr nur ideell, Moment deſſelben iſt. Damit fällt der Unterſatz: das Endliche iſt, im affirmativen Sinne hinweg, und wenn man wohl ſagen kann, es exiſtirt, ſo heißt dieß nur, daß ſeine Exiſtenz nur Erſcheinung iſt. Eben dieß, daß die endliche Welt nur Erſcheinung iſt, iſt die abſolute Macht des Unendlichen.

Für dieſe dialektiſche Natur des Endlichen und für deren Ausdruck hat nun die Form des Verſtandes-Schluſſes keinen Raum; er iſt nicht im Stande, dasjenige, was der vernünftige Gehalt iſt, auszudrücken, und indem die religiöſe Erhebung der vernünftige Gehalt ſelbſt iſt, ſo findet ſie ſich nicht in jener verſtändigen Form befriedigt, denn in ihr iſt mehr, als dieſe faſſen kann. Es iſt daher für ſich von der größten Wichtigkeit geweſen, daß Kant die ſogenannten Beweiſe vom Daſeyn Gottes um ihr Anſehen gebracht, und die Unzulänglichkeit derſelben freilich zu mehr nicht als zum Vorurtheil gemacht hat. Allein ſeine Kritik derſelben für ſich iſt ſelbſt unzulänglich, außerdem, daß er die tiefere Grundlage jener Beweiſe verkannt, und ihrem wahrhaften Gehalte ſomit nicht auch die Gerechtigkeit hat widerfahren laſſen können. Er hat damit zugleich die vollkommene Erlahmung der Vernunft begründet, welche ſich von ihm aus begnügt hat, ein bloß unmittelbares Wiſſen ſeyn zu wollen.

Das Bisherige hat die Erörterung des Begriffs, welcher das Logiſche der erſten Beſtimmung der Religion ausmacht, nach der Seite eines Theils, nach welcher derſelbe in der früheren

Metaphyſik aufgefaßt war, und die Geſtalt anderer Seits betroffen, in welcher er gefaßt wurde. Aber dieß iſt für die Erkenntniß des ſpeculativen Begriffs dieſer Beſtimmung nicht genügend. Jedoch iſt der eine Theil davon ſchon angegeben, nämlich derjenige, der den Uebergang des endlichen Seyns in das unendliche Seyn betrifft, und es iſt nur der andere Theil, deſſen ausführlichere Erörterung bereits für eine folgende Geſtalt der Religion ausgeſetzt iſt, noch kurz anzugeben. Es iſt dieß dasjenige, was vorhin in der Geſtalt des Satzes:

Das Unendliche iſt,

erſchien, und worin ſomit das Seyn überhaupt als das Vermittelte beſtimmt iſt. Der Beweis hat dieſe Vermittelung nachzuweiſen. Es geht aber auch ſchon aus dem Vorhergehenden hervor, daß die beiden Sätze nicht getrennt von einander betrachtet werden können; indem die Verſtandesform des Schluſſes für den einen aufgegeben worden, iſt damit zugleich die Trennung derſelben aufgegeben. Das noch zu betrachtende Moment iſt daher in der gegebenen Entwickelung der Dialektik des Endlichen ſchon enthalten.

Wenn aber bei dem aufgezeigten Uebergang des Endlichen in das Unendliche das Endliche als Ausgangspunkt für das Unendliche erſcheint, ſo ſcheint hiernach der andere, nur umgekehrte Satz oder Uebergang gleichfalls als Uebergang vom Unendlichen ins Endliche — oder als der Satz: das Unendliche iſt endlich, ſich beſtimmen zu müſſen. In dieſer Vergleichung würde der Satz: das Unendliche iſt, nicht die ganze Beſtimmung enthalten, welche hier zu betrachten iſt. Dieſer Unterſchied verſchwindet aber durch die Betrachtung, daß das Seyn, da es das Unmittelbare, von der Beſtimmung des Unendlichen zugleich Unterſchiedene iſt, allerdings damit ſchlechthin als endlich beſtimmt iſt. Dieſe logiſche Natur des Seyns oder der Unmittelbarkeit überhaupt iſt aber aus der Logik vorauszuſetzen. Es erhellt dieſe Beſtimmung der Endlichkeit des Seyns aber ſogleich auch

in dem Zusammenhange, in welchem es hier steht. Denn das Unendliche, indem es sich zum Seyn entschließt, bestimmt sich hiermit zu einem Andern seiner selbst, das Andere des Unendlichen ist aber überhaupt das Endliche.

Wenn ferner vorhin angegeben worden, daß im Urtheile das Subject als das Vorausgesetzte, das Seyende überhaupt ist, das Prädicat aber das Allgemeine, der Gedanke ist, so scheint in dem Satz, und dieser Satz ist gleichfalls ein Urtheil —

das Unendliche ist,

vielmehr die Bestimmung umgekehrt zu seyn, indem das Prädicat ausdrücklich das Seyn enthält, und das Subject, das Unendliche, nur im Gedanken, — aber freilich im objectiven Gedanken ist. Doch könnte man auch an die Vorstellung erinnert werden, daß das Seyn selbst nur ein Gedanke sey, vornehmlich insofern es so abstract und logisch betrachtet wird, und um so mehr, wenn das Unendliche auch nur ein Gedanke sey, so könne sein Prädicat von keiner andern Art, als auch von der Art eines — subjectiven — Gedankens seyn. Allerdings ist das Prädicat seiner Form des Urtheils nach das Allgemeine und der Gedanke, seinem Inhalte oder der Bestimmtheit nach ist es Seyn, und wie näher so eben angegeben worden als unmittelbares, auch endliches, einzelnes Seyn. Wenn aber dabei gemeint wird, das Seyn, weil es gedacht werde, sey damit nicht mehr Seyn als solches, so ist dieß nur ein gleichsam alberner Idealismus, welcher meint, damit, daß etwas gedacht werde, höre es auf zu seyn, oder auch das, was ist, könne nicht gedacht werden, und nur Nichts sey somit denkbar. — Doch der, in die eben hier zu betrachtende Seite des ganzen Begriffs einschlagende Idealismus gehört zu der angegebenen, später vorzunehmenden Erörterung. Worauf aber vielmehr aufmerksam zu machen ist, ist, daß gerade das angegebene Urtheil durch den Gegensatz seines Inhaltes und seiner Form den Gegenschlag in sich enthält,

Metaphyſik aufgefaßt war, und die Geſtalt anderer Seits betroffen, in welcher er gefaßt wurde. Aber dieß iſt für die Erkenntniß des ſpeculativen Begriffs dieſer Beſtimmung nicht genügend. Jedoch iſt der eine Theil davon ſchon angegeben, nämlich derjenige, der den Uebergang des endlichen Seyns in das unendliche Seyn betrifft, und es iſt nur der andere Theil, deſſen ausführlichere Erörterung bereits für eine folgende Geſtalt der Religion ausgeſetzt iſt, noch kurz anzugeben. Es iſt dieß dasjenige, was vorhin in der Geſtalt des Satzes:

Das Unendliche iſt,

erſchien, und worin ſomit das Seyn überhaupt als das Vermittelte beſtimmt iſt. Der Beweis hat dieſe Vermittelung nachzuweiſen. Es geht aber auch ſchon aus dem Vorhergehenden hervor, daß die beiden Sätze nicht getrennt von einander betrachtet werden können; indem die Verſtandesform des Schluſſes für den einen aufgegeben worden, iſt damit zugleich die Trennung derſelben aufgegeben. Das noch zu betrachtende Moment iſt daher in der gegebenen Entwickelung der Dialektik des Endlichen ſchon enthalten.

Wenn aber bei dem aufgezeigten Uebergang des Endlichen in das Unendliche das Endliche als Ausgangspunkt für das Unendliche erſcheint, ſo ſcheint hiernach der andere, nur umgekehrte Satz oder Uebergang gleichfalls als Uebergang vom Unendlichen ins Endliche — oder als der Satz: das Unendliche iſt endlich, ſich beſtimmen zu müſſen. In dieſer Vergleichung würde der Satz: das Unendliche iſt, nicht die ganze Beſtimmung enthalten, welche hier zu betrachten iſt. Dieſer Unterſchied verſchwindet aber durch die Betrachtung, daß das Seyn, da es das Unmittelbare, von der Beſtimmung des Unendlichen zugleich Unterſchiedene iſt, allerdings damit ſchlechthin als endlich beſtimmt iſt. Dieſe logiſche Natur des Seyns oder der Unmittelbarkeit überhaupt iſt aber aus der Logik vorauszuſetzen. Es erhellt dieſe Beſtimmung der Endlichkeit des Seyns aber ſogleich auch

in dem Zuſammenhange, in welchem es hier ſteht. Denn das Unendliche, indem es ſich zum Seyn entſchließt, beſtimmt ſich hiermit zu einem Andern ſeiner ſelbſt, das Andere des Unendlichen iſt aber überhaupt das Endliche.

Wenn ferner vorhin angegeben worden, daß im Urtheile das Subject als das Vorausgeſetzte, das Seyende überhaupt iſt, das Prädicat aber das Allgemeine, der Gedanke iſt, ſo ſcheint in dem Satz, und dieſer Satz iſt gleichfalls ein Urtheil —

das Unendliche iſt,

vielmehr die Beſtimmung umgekehrt zu ſeyn, indem das Prädicat ausdrücklich das Seyn enthält, und das Subject, das Unendliche, nur im Gedanken, — aber freilich im objectiven Gedanken iſt. Doch könnte man auch an die Vorſtellung erinnert werden, daß das Seyn ſelbſt nur ein Gedanke ſey, vornehmlich inſofern es ſo abſtract und logiſch betrachtet wird, und um ſo mehr, wenn das Unendliche auch nur ein Gedanke ſey, ſo könne ſein Prädicat von keiner andern Art, als auch von der Art eines — ſubjectiven — Gedankens ſeyn. Allerdings iſt das Prädicat ſeiner Form des Urtheils nach das Allgemeine und der Gedanke, ſeinem Inhalte oder der Beſtimmtheit nach iſt es Seyn, und wie näher ſo eben angegeben worden als unmittelbares, auch endliches, einzelnes Seyn. Wenn aber dabei gemeint wird, das Seyn, weil es gedacht werde, ſey damit nicht mehr Seyn als ſolches, ſo iſt dieß nur ein gleichſam alberner Idealismus, welcher meint, damit, daß etwas gedacht werde, höre es auf zu ſeyn, oder auch das, was iſt, könne nicht gedacht werden, und nur Nichts ſey ſomit denkbar. — Doch der, in die eben hier zu betrachtende Seite des ganzen Begriffs einſchlagende Idealismus gehört zu der angegebenen, ſpäter vorzunehmenden Erörterung. Worauf aber vielmehr aufmerkſam zu machen iſt, iſt, daß gerade das angegebene Urtheil durch den Gegenſatz ſeines Inhaltes und ſeiner Form den Gegenſchlag in ſich enthält,

welcher die Natur der absoluten Vereinigung der beiden vorhin getrennt gestellten Seiten in Einen, des Begriffes selbst ist.

Was nun früher kürzlich von dem Unendlichen kurz beigebracht worden, ist, daß es die Affirmation der sich selbst aufhebenden Endlichkeit, das Negiren der Negation, das Vermittelte, aber durch die Aufhebung der Vermittelung Vermittelte ist. Damit ist schon selbst gesagt, daß das Unendliche die einfache Beziehung auf sich, diese abstracte Gleichheit mit sich auch ist, welche Seyn genannt wird. Oder es ist die sich selbst aufhebende Vermittelung, das Unmittelbare aber ist eben die aufgehobene Vermittlung, oder das, worein die sich aufhebende Vermittelung übergeht, das, zu dem sie sich aufhebt.

Eben damit ist diese Affirmation oder sich selbst gleiche in Einem nur so unmittelbar, affirmativ und sich selbst gleich, als es schlechthin die Negation der Negation ist, d. h. es enthält so selbst die Negation, das Endliche, aber als sich aufhebenden Schein. Oder indem die Unmittelbarkeit, zu der es sich aufhebt, diese abstrakte Gleichheit mit sich, in die es übergeht und die Seyn ist, nur das einseitig aufgefaßte Moment des Unendlichen, als welches eben das Affirmative nur als dieser ganze Proceß ist, also endlich ist, so bestimmt sich dasselbe, indem es sich zum Seyn bestimmt, zur Endlichkeit. Aber die Endlichkeit und dieses unmittelbare Seyn ist damit zugleich eben die Negation, welche sich selbst negirt; dieses scheinbare Ende, der Uebergang der lebendigen Dialektik in die todte Ruhe des Resultates ist selbst der Anfang wieder nur dieser lebendigen Dialektik.

Dieß ist der Begriff, das logisch-Vernünftige der ersten, abstracten Bestimmung von Gott und der Religion. Die Seite der letztern ist durch dasjenige Moment des Begriffs ausgedrückt, welches von dem unmittelbaren Seyn anfängt und sich in und zu dem Unendlichen aufhebt; die objective Seite aber als solche ist in dem sich Aufschließen des Unendlichen zum

Seyn und zur Endlichkeit enthalten, die eben nur momentan und übergehend ist, — nur übergehend kraft der Unendlichkeit, deren Erscheinung sie nur ist und die ihre Macht ist. Der kosmologische sogenannte Beweis ist für nichts anders anzusehen, als für das Bestreben, dasjenige zum Bewußtseyn zu bringen, was das Innere, das rein Vernünftige der Bewegung in sich selbst ist, welche als die subjective Seite die religiöse Erhebung heißt. Wenn diese Bewegung zwar in der Verstandesform, in welcher wir sie gesehen, nicht so, wie sie an und für sich ist, aufgefaßt worden, so verliert der Gehalt dadurch nichts, der zu Grunde liegt. Dieser Gehalt ist, der durch die Unvollkommenheit der Form durchdringt und seine Macht ausübt, oder der vielmehr die wirkliche und substanzielle Macht selbst ist. Die religiöse Erhebung erkennt deswegen sich selbst in jenem obgleich unvollständigen Ausdruck und hat dessen innern, wahrhaften Sinn vor sich gegen die Verkümmerung desselben durch die Art des Verstandes-Schlusses. Darum ist es, daß, wie Kant (am ang. O. S. 632.) sagt, „dieses Schließen allerdings nicht allein für den gemeinen, sondern auch den speculativen Verstand die meiste Ueberredung mit sich führt; wie sie denn auch sichtbarlich zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die ersten Grundlinien sind, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird, man möge sie nun durch noch so viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verstecken, als man immer will;" — und man mag, setze ich hinzu, den Gehalt, der in diesen Grundlinien liegt, mit dem Verstande noch so sehr verkennen und durch kritisirenden Verstand dieselben förmlich widerlegt zu haben vermeinen, — oder auch kraft des Unverstands, wie der Unvernunft des sogenannten unmittelbaren Wissens, dieselbe vornehmer Weise unwiderlegt auf die Seite werfen oder ignoriren.

Elfte Vorleſung.

Nach dieſen Erörterungen über den Bereich der in Rede ſtehenden Inhaltsbeſtimmungen betrachten wir den Gang der zuerſt genannten Erhebung ſelbſt in der Geſtalt, in welcher er uns vorliegt; er iſt einfach der Schluß von der Zufälligkeit der Welt auf ein absolut-nothwendiges Weſen derſelben. Nehmen wir den förmlichen Ausdruck dieſes Schluſſes in ſeinen beſondern Momenten vor, ſo lautet er ſo: Das Zufällige ſteht nicht auf ſich ſelbſt, ſondern hat ein in ſich ſelbſt Nothwendiges zu ſeiner Vorausſetzung überhaupt, — zu ſeinem Weſen, Grund, Urſache. Nun aber iſt die Welt zufällig; die einzelnen Dinge ſind zufällig und ſie als Ganzes iſt das Aggregat derſelben; Alſo hat die Welt ein in ſich ſelbſt Nothwendiges zu ihrer Vorausſetzung.

Die Beſtimmung, von welcher dieſes Schließen ausgeht, iſt die Zufälligkeit der weltlichen Dinge. Nehmen wir dieſelbe, wie ſie ſich in der Empfindung und Vorſtellung findet, vergleichen wir, was im Geiſte der Menſchen geſchieht, ſo werden wir wohl es als Erfahrung angeben dürfen, daß die weltlichen Dinge für ſich genommen als zufällig betrachtet werden. Die einzelnen Dinge kommen nicht aus ſich nnd gehen nicht aus ſich dahin; ſie ſind als zufällige beſtimmt zu fallen; ſo daß ihnen dieß nicht nur ſelbſt zufälliger Weiſe geſchieht, ſondern daß dieß ihre Natur ausmacht. Wenn ihr Verlauf auch in ihnen ſelbſt ſich entwickelt, und regel- und geſetzmäßig geſchieht, ſo iſt es daß er ihrem Ende zugeht oder vielmehr ſie nur ihrem Ende zuführt; eben ſo ſehr als ihre Exiſtenz durch andere auf die mannigfaltigſte Weiſe verkümmert und von außen her abgebrochen wird. Werden ſie als bedingt betrachtet, ſo ſind ihre Bedingungen ſelbſtſtändige Exiſtenzen außer ihnen, die ihnen entſprechen oder auch nicht, durch die ſie momentan erhalten werden oder auch nicht. Zunächſt zeigen ſie ſich beigeordnet im Raume,

ohne daß eben eine weitere Beziehung in ihrer Natur ſie zuſammenſtellte; das Heterogenſte findet ſich neben einander, und ihre Entfernung kann Statt finden, ohne daß an der Exiſtenz des Einen ſelbſt oder des Andern etwas verrückt würde; ſie folgen ebenſo äußerlich in der Zeit aufeinander. Sie ſind endlich überhaupt, und ſo ſelbſtſtändig ſie auch erſcheinen, durch die Schranke ihrer Endlichkeit weſentlich unſelbſtſtändig. Sie *ſind*; ſie ſind wirklich, aber ihre Wirklichkeit hat den Werth nur einer Möglichkeit; ſie ſind, können aber ebenſo wohl nicht ſeyn, und ebenſo ſeyn.

In ihrem Daſeyn entdecken ſich aber nicht nur *Zuſammenhänge von Bedingungen*, d. i. die Abhängigkeiten, durch welche ſie als zufällig beſtimmt werden, ſondern auch die Zuſammenhänge von *Urſache* und *Wirkung*, *Regelmäßigkeiten* ihres innern und äußern Verlaufs, *Geſetze*. Solche Abhängigkeiten, das Geſetzmäßige erhebt ſie über die Kategorie der Zufälligkeit zur Nothwendigkeit, und dieſe erſcheint ſo *innerhalb des Kreiſes*, den wir als nur mit Zufälligten angefüllt, gedacht haben. Die Zufälligkeit nimmt die Dinge um ihrer Vereinzelung willen in Anſpruch; darum ſind ſie ebenſowohl, als nicht; aber ſie ſind ebenſo das Gegentheil, nicht vereinzelt, ſondern als beſtimmt, beſchränkt, ſchlechthin auf einander bezogen. Durch dieß Gegentheil ihrer Beſtimmung aber kommen ſie nicht beſſer weg. Die Vereinzelung lieh ihnen den Schein von Selbſtſtändigkeit, aber der Zuſammenhang mit andern, d. i. mit einander, ſpricht die einzelnen Dinge ſogleich als unſelbſtſtändig aus, macht ſie bedingt und wirkt durch Andere, als nothwendig aber durch Andere, nicht durch ſich ſelbſt. Das Selbſtſtändige würden ſomit aber dieſe Nothwendigkeiten ſelbſt, dieſe Geſetze ſeyn. Was weſentlich im Zuſammenhange iſt, hat nicht an ſich ſelbſt, ſondern an dieſem ſeine Beſtimmung und ſeinen Halt; er iſt das, wovon ſie abhängig ſind. Aber dieſe Zuſammenhänge ſelbſt, wie ſie beſtimmt werden, als der Ur-

sachen und der Wirkungen, der Bedingung und der Bedingtheit u. s. f. sind selbst beschränkter Art, selbst zufällige gegeneinander, daß jeder ebenso wohl ist, als auch nicht und auch fähig, ebenso gestört durch Umstände, d. i. selbst Zufälligkeiten, unterbrochen, in ihrer Wirksamkeit und Gelten abgebrochen zu werden, als die einzelnen Dinge, vor deren Zufälligkeit sie nichts voraus haben. Im Gegentheil diese Zusammenhänge, denen die Nothwendigkeit zukommen soll, Gesetze, sind nicht einmal das, was man Dinge heißt, sondern Abstractionen. Wenn sich so auf dem Felde der zufälligen Dinge in Gesetzen, im Verhältnisse von Ursache und Wirkung vornehmlich, der Zusammenhang der Nothwendigkeit zeigt, so ist diese selbst ein Bedingtes, Beschränktes, eine äußerliche Nothwendigkeit überhaupt; sie selbst fällt in die Kategorien der Dinge, sowohl ihrer Vereinzelung, d. i. Aeußerlichkeit, wie umgekehrt ihrer Bedingtheit, Beschränktheit, Abhängigkeit zurück. Im Zusammenhange von Ursachen und Wirkungen findet sich nicht nur die Befriedigung, welche in der leeren, beziehungslosen Vereinzelung der Dinge, die eben darum zufällige genannt werden, vermißt wird, sondern auch die unbestimmte Abstraction, wenn man sagt: Dinge, das Unstäte derselben verschwindet in diesem Verhältnisse der Nothwendigkeit, in der sie zu Ursachen, ursprünglichen Sachen, Substanzen, die wirksam, unbestimmt sind. Aber in den Zusammenhängen dieses Kreises sind die Ursachen selbst endliche, — als Ursachen anfangend, so ist ihr Seyn wieder vereinzelt und darum zufällig — oder nicht vereinzelt, so sind sie Wirkungen, damit nicht selbstständig, durch ein Anderes gesetzt. Reihen von Ursachen und Wirkungen sind Theils zufällig gegen einander, Theils für sich ins sogenannte Unendliche fortgesetzt, enthalten sie in ihrem Inhalte lauter solche Stellen und Existenzen, deren jede für sich endlich sind, und das was dem Zusammenhang der Reihe den Halt geben sollte, das Unendliche, ist nicht nur ein Jenseits, sondern

bloß ein Negatives, deſſen Sinn ſelbſt nur relativ und bedingt durch das iſt, was von ihm negirt werden *ſoll*, eben damit aber nicht negirt wird.

Aber über dieſen Haufen von Zufälligkeiten, über die Nothwendigkeit, welche in denſelben eingeſchloſſen nur eine äußerliche und relative, und über das Unendliche, das nur ein Negatives iſt, erhebt ſich der Geiſt zu einer Nothwendigkeit, die nicht mehr über ſich hinausgeht, ſondern es an und für ſich, in ſich geſchloſſen, vollkommen in ſich beſtimmt iſt, und von der alle anderen Beſtimmungen geſetzt und abhängig ſind.

Dieß mögen in ungefährer Vorſtellung oder noch concentrirter die weſentlichen Gedankenmomente im Innern des Menſchengeiſtes ſeyn, in der Vernunft, welche nicht methodiſch und förmlich zum Bewußtſeyn ihres innerlichen Proceſſes, noch weniger zu der Unterſuchung jener Gedankenbeſtimmungen, die er durchläuft, und ihres Zuſammenhanges ausgebildet iſt. Nun kommt aber zu ſehen, ob das förmlich und methodiſch in Schlüſſen verfahrende Denken jenen Gang der Erhebung, den wir inſofern als factiſch vorausſetzen und den wir ganz nur in ſeinen wenigen Grundbeſtimmungen vor Augen zu haben brauchen, richtig auffaßt nnd ausdrückt; umgehrt aber, ob jene Gedanken und deren Zuſammenhang durch die Unterſuchung der Gedanken an ihnen ſelbſt ſich gerechtfertigt zeigt und bewährt, wodurch die Erhebung erſt wahrhaft aufhört, eine Vorausſetzung zu ſeyn, und das Schwankende der Richtigkeit ihrer Auffaſſung wegfällt. Dieſe Unterſuchung aber, inſofern ſie, wie an ſich an ſie zu fordern iſt, auf die letzte Analyſe der Gedanken gehen ſollte, muß hier abgelehnt werden. Sie muß in der *Logik*, der Wiſſenſchaft der Gedanken, vollbracht ſeyn, — denn ich faſſe Logik und Metaphyſik zuſammen, indem die letztere gleichfalls nichts anderes iſt, als daß ſie zwar einen concreten Inhalt, wie Gott, die Welt, die Seele betrachtet, aber ſo, daß dieſe Gegenſtände als Noumene, d. h. deren Gedanke gefaßt

werden ſollen; hier können mehr nur die logiſchen Reſultate als die förmliche Entwickelung aufgenommen werden. Eine Abhandlung über die Beweiſe vom Daſeyn Gottes läßt inſofern ſich nicht ſelbſtſtändig halten, als ſie philoſophiſch-wiſſenſchaftliche Vollſtändigkeit haben ſollte. Die Wiſſenſchaft iſt der entwickelte Zuſammenhang der Idee in ihrer Totalität. Inſofern ein einzelner Gegenſtand aus der Totalität, zu welcher die Wiſſenſchaft die Idee entwickeln muß, als die einzige Weiſe deren Wahrheit darzuthun, herausgehoben wird, muß die Abhandlung ſich Grenzpunkte machen, die ſie als in dem übrigen Verlaufe der Wiſſenſchaft ausgemacht vorausſetzen muß. Doch kann die Abhandlung Schein der Selbſtſtändigkeit für ſich dadurch hervorbringen, daß das, was die Begrenzungen der Darſtellung ſind, d. h. unerörterte Vorausſetzungen, bis zu denen die Analyſe fortgeht, für ſich dem Bewußtſeyn zuſagen. Jede Schrift enthält ſolche letzte Vorſtellungen, Grundſätze, auf die mit Bewußtſeyn oder bewußtlos der Inhalt geſtützt iſt; es findet ſich in ihr ein umſchriebener Horizont von Gedanken, die in ihr nicht weiter analyſirt, deren Horizont in der Bildung einer Zeit, eines Volkes oder irgend eines wiſſenſchaftlichen Kreiſes feſtſteht, und über welchen nicht hinausgegangen zu werden braucht, — ja ihn über dieſe Grenzpunkte der Vorſtellung hinaus durch die Analyſe derſelben zu ſpeculativen Begriffen erweitern zu wollen, würde dem, was populare Verſtändlichkeit genannt wird, nachtheilig ſeyn.

Jedoch da der Gegenſtand dieſer Vorleſungen weſentlich für ſich im Gebiete der Philoſophie ſteht, ſo kann es in denſelben nicht ohne abſtracte Begriffe abgehen; aber wir haben diejenigen, die auf dieſem erſten Standpunkte vorkommen, ſchon vorgetragen, und um das Speculative zu gewinnen, brauchen wir dieſelben nur zuſammenzuſtellen; denn das Speculative beſteht im Allgemeinen in nichts anderem, als ſeine Gedanken, d. i. die man ſchon hat, nur zuſammen zu bringen.

Die Gedanken also, die angeführt worden, sind zuerst folgende Hauptbestimmungen: Zufällig ist ein Ding, Gesetz u. s. f. durch seine Vereinzelung; wenn es ist und wenn es nicht ist, so tritt für die anderen Dinge keine Störung oder Veränderung ein; daß es ebenso wenig von ihnen gehalten, oder der Halt, den es an ihnen hätte, ist ein ganz unzureichender, giebt ihnen den selbst unzureichenden Schein von Selbstständigkeit, der gerade ihre Zufälligkeit ausmacht. Zur Nothwendigkeit einer Existenz erfordern wir dagegen, daß dieselbe mit anderen im Zusammenhange stehe, so daß nach allen Seiten solche Existenz durch die andern Existenzen, als Bedingungen, Ursachen vollständig bestimmt sey, und nicht für sich losgerissen davon sey oder werden könne, noch daß irgend eine Bedingung, Ursache, Umstand des Zusammenhangs vorhanden sey, wodurch sie losgerissen werden könnte, kein solcher Umstand den andern sie bestimmenden widerspreche. — Nach dieser Bestimmung stellen wir die Zufälligkeit eines Dinges in seine Vereinzelung, in den Mangel des vollständigen Zusammenhanges mit Andern. Dieß ist das Eine.

Umgekehrt aber indem eine Existenz in diesem vollkommenen Zusammenhange steht, ist sie in allseitiger Bedingtheit und Abhängigkeit, — vollkommen unselbstständig. In der Nothwendigkeit allein finden wir vielmehr die Selbstständigkeit eines Dinges; was nothwendig ist, muß seyn; sein Seyn-müssen drückt seine Selbstständigkeit so aus, daß das Nothwendige ist, weil es ist. Dieß ist das Andere.

So sehen wir zweierlei entgegengesetzte Bestimmungen erfordert für die Nothwendigkeit von Etwas, — seine Selbstständigkeit, aber in dieser ist es vereinzelt und es ist gleichgültig, ob es ist oder nicht; — sein Begründet- und Enthalten-seyn in der vollständigen Beziehung auf das andere Alles, womit es umgeben ist, durch welchen Zusammenhang es getragen ist; so ist es unselbstständig. Die Nothwendigkeit ist ein Bekanntes,

ebenſo wie das Zufällige; nach ſolcher erſten Vorſtellung genommen iſt Alles mit ihnen in Ordnung, das Zufällige iſt verſchieden von dem Nothwendigen und weiſt auf ein Nothwendiges hinaus, welches aber, wenn wir es näher betrachten, ſelbſt unter die Zufälligkeit zurückfällt, ſowohl weil es, als durch Anderes geſetzt, unſelbſtſtändig iſt; als entnommen aber ſolchem Zuſammenhang, vereinzelt iſt es ſogleich unmittelbar zufällig; die gemachten Unterſcheidungen ſind daher nur gemeinte.

Indem wir die Natur dieſer Gedanken nicht näher unterſuchen wollen, und den Gegenſatz der Nothwendigkeit und Zufälligkeit einſtweilen auf die Seite ſetzen und bei der erſten ſtehen bleiben, ſo halten wir uns dabei an das, was ſich in unſerer Vorſtellung findet, daß ebenſo wenig die eine und die andere der Beſtimmungen für die Nothwendigkeit hinreichend iſt, aber auch beide dazu erfordert werden, die Selbſtſtändigkeit, ſo daß das Nothwendige nicht vermittelt ſey durch Anderes, und ebenſo ſehr die Vermittelung deſſelben im Zuſammenhange mit dem Andern; ſo widerſprechen ſie ſich, aber indem ſie beide auch der Einen Nothwendigkeit angehören, ſo müſſen ſie auch ſich nicht widerſprechen in der Einheit, zu der ſie in ihr vereinigt ſind; und für unſere Einſicht iſt dieß zu thun, daß die Gedanken, die in ihr vereinigt ſind, auch wir in uns zuſammenbringen. In dieſer Einheit muß alſo die Vermittelung mit Anderm ſo in die Selbſtſtändigkeit ſelbſt fallen, und dieſe als Beziehung auf ſich die Vermittelung mit Anderem innerhalb ihrer ſelbſt haben. In dieſer Beſtimmung aber kann beides nur ſo vereinigt ſeyn, daß die Vermittelung mit Anderem zugleich als Vermittelung mit ſich iſt, d. i. nur daß die Vermittelung mit Anderm ſich aufhebt und zur Vermittelnng mit ſich wird. So iſt die Einheit mit ſich ſelbſt als Einheit nicht die abſtracte Identität, die wir als Vereinzelung, in der das Ding nur ſich auf ſich bezieht, und worin ſeine Zufälligkeit liegt, ſahen; die Einſei-

tigkeit, wegen der allein sie im Widerspruch mit der ebenso einseitigen Vermittelung von Anderem ist, ist ebenso aufgehoben und diese Unwahrheiten verschwunden; die so bestimmte Einheit ist die wahrhafte, wahrhaft, und als gewußt ist sie die speculative. Die Nothwendigkeit, so bestimmt, daß sie diese entgegengesetzten Bestimmungen in sich vereinigt, zeigt sich nicht bloß so eine einfache Vorstellung und einfache Bestimmtheit zu seyn, ferner ist Aufheben der entgegengesetzten Bestimmungen nicht bloß unsere Sache und unser Thun, so daß nur wir es vollbrächten, ist die Natur und das Thun dieser Bestimmungen an ihnen selbst, da sie in Einer Bestimmung vereinigt sind. Auch diese beiden Momente der Nothwendigkeit in ihr Vermittelung mit Anderem zu seyn und diese Vermittelung aufzuheben und sich als sich selbst zu setzen, eben um ihrer Einheit willen, sind nicht gesonderte Acte. Sie bezieht in der Vermittelung mit Anderm sich auf sich selbst, d. i. das Andere, durch das sie sich mit sich vermittelt, ist sie selbst; so ist es als Anderes negirt; sie ist sich selbst das Andere, aber nur momentan, — momentan, ohne die Bestimmung der Zeit dabei in den Begriff hereinzubringen, die erst in dem Daseyn des Begriffes hereintritt; — dieß Andersseyn ist wesentlich als Aufgehobenes; im Daseyn erscheint es ebenfalls als ein reelles Anderes. Aber die absolute Nothwendigkeit ist die, welche ihrem Begriffe gemäß ist.

Zwölfte Vorlesung.

In der vorigen Vorlesung ist der Begriff der absoluten Nothwendigkeit exponirt worden, — der absoluten — absolut heißt sehr häufig nichts weiter als abstract, und es gilt ebenso oft dafür, daß mit dem Wort des Absoluten Alles gesagt sey, und dann keine Bestimmung angegeben werden könne, noch solle. In der That aber ist es um solche Bestimmung allein zu

thun. Die abſolute Nothwendigkeit iſt eben inſofern abſtract, das ſchlechthin Abſtracte, als ſie das Beruhen in ſich ſelbſt, das Beſtehen nicht in oder aus oder durch ein Anderes iſt. Aber wir haben geſehen, daß ſie nicht nur ihren Begriff als irgend einem gemäß, ſo daß wir denſelben und ihr äußeres Daſeyn verglichen, ſondern iſt dieſes Gemäßſeyn ſelbſt, daß, was als die äußere Seite genommen werden kann, in ihr ſelbſt enthalten iſt, daß eben das Beruhen auf ſich ſelbſt, die Identität oder Beziehung auf ſich iſt, welche die Vereinzelung der Dinge ausmacht, wodurch ſie zufällige ſind, eine Selbſtſtändigkeit, welche vielmehr Unſelbſtſtändigkeit iſt. Die Möglichkeit iſt daſſelbe Abſtractum; möglich ſoll ſeyn, was ſich nicht widerſpricht, d. i. was nur identiſch mit ſich, in dem keine Identität mit einem Andern Statt finde, noch es innerhalb ſeiner ſelbſt das Andere ſeiner wäre. Zufälligkeit und Möglichkeit ſind nur dadurch unterſchieden, daß dem Zufälligen ein Daſeyn zukommt; das Mögliche aber nur die Möglichkeit hat, ein Daſeyn zu haben. Aber das Zufällige hat ſelbſt eben nur ein ſolches Daſeyn, das ganz nur den Werth der Möglichkeit hat; es iſt, aber ebenſo gut iſt es auch nicht. In der Zufälligkeit iſt das Daſeyn oder die Exiſtenz ſo weit, wie geſagt worden iſt, herauf präparirt, daß es zugleich nun als ein an ſich Nichtiges beſtimmt iſt, und damit der Uebergang zu ſeinem Andern, dem Nothwendigen in ihm ſelbſt ausgeſprochen iſt. Daſſelbe iſt es, was darin mit der abſtracten Identität, jener bloßen Beziehung auf ſich geſchieht; ſie wird als Möglichkeit gewußt, daß es mit dieſer noch nichts iſt; daß Etwas möglich iſt, damit iſt noch nichts ausgerichtet; die Identität iſt, was ſie wahrhaft iſt, als eine Dürftigkeit beſtimmt.

Das Bedürftige dieſer Beſtimmnng hat ſich, wie wir geſehen, durch die ihr entgegengeſetzte ergänzt. Die Nothwendigkeit iſt nur dadurch nicht die abſtracte, ſondern wahrhaft abſolute, daß ſie den Zuſammenhang mit Anderem in ihr ſelbſt

enthält, das Unterscheiden in sich ist, aber als ein aufgehobenes, ideelles. Sie enthält damit das, was der Nothwendigkeit überhaupt zukommt, aber sie unterscheidet sich von dieser als äußerlicher, endlicher, deren Zusammenhang nur hinausgeht zu Anderem, das als Seyendes bleibt und gilt, und so nur Abhängigkeit ist. Sie heißt auch Nothwendigkeit, insofern der Nothwendigkeit die Vermittelung überhaupt wesentlich ist. Der Zusammenhang ihres Anderen mit Anderem, der sie ausmacht, ist aber an seinen Enden ununterstützt; die absolute Nothwendigkeit biegt solches Verhalten zu Anderem in ein Verhalten zu sich selbst um, und bringt damit eben die innere Uebereinstimmung mit sich hervor.

Der Geist erhebt sich aus der Zufälligkeit und äußeren Nothwendigkeit darum also, weil diese Gedanken an ihnen selbst sich in sich ungenügend und unbefriedigend sind; er findet Befriedigung in dem Gedanken der absoluten Nothwendigkeit, weil diese der Friede mit sich selbst ist. Ihr Resultat, aber als Resultat, ist: Es ist so, — schlechthin nothwendig; so ist alle Sehnsucht, Streben, Verlangen nach einem Andern versunken; denn in ihr ist das Andere vergangen, es ist keine Endlichkeit in ihr, sie ist ganz fertig in ihr, unendlich in ihr selbst und gegenwärtig, es ist nichts außer ihr; es ist keine Schranke an ihr, denn sie ist dieß, bei sich selbst zu seyn. Nicht das Erheben selbst des Geistes zu ihr als solches ist es, welches das Befriedigende ist, sondern das Ziel, insofern bei ihm angekommen worden ist.

Bleiben wir einen Augenblick bei dieser subjectiven Befriedigung stehen, so erinnert sie uns an dasjenige, welche die Griechen in der Unterwerfung unter die Nothwendigkeit fanden. Dem unabwendbaren Verhängniß nachzugeben, dazu ermahnten die Weisen, besonders die Wahrheit des tragischen Chors, und wir bewundern die Ruhe ihrer Heroen, mit der sie, ungebeugten Geistes, frei das Loos entgegennahmen, welches das Schick-

ſal ihnen beſchied. Dieſe Nothwendigkeit und die dadurch vernichteten Zwecke ihres Willens, die zwingende Gewalt ſolchen Schickſals und die Freiheit ſcheinen das Widerſtreitende zu ſeyn, und keine Verſöhnung, nicht einmal eine Befriedigung zuzulaſſen. In der That iſt das Walten dieſer antiken Nothwendigkeit mit einer Trauer verhängt, die nicht durch Trotz oder Erbitterung abgewieſen noch verhäßlicht wird, deren Klagen aber mehr durch Schweigen entfernt, als durch Heilung des Gemüths beſchwichtigt werden. Das Befriedigende, das der Geiſt in dem Gedanken der Nothwendigkeit fand, iſt allein darin zu ſuchen, daß derſelbe ſich an eben jenes abſtracte Reſultat der Nothwendigkeit: Es iſt ſo, hält, — ein Reſultat, das der Geiſt in ſich ſelbſt vollbringt. In dieſem reinen: Iſt iſt kein Inhalt mehr; alle Zwecke, alle Intereſſen, Wünſche, ſelbſt das concrete Gefühl des Lebens iſt darin entfernt und verſchwunden. Der Geiſt bringt dieß abſtracte Reſultat in ſich hervor, indem er ſelbſt eben jenen Inhalt ſeines Wollens, den Gehalt ſeines Lebens ſelbſt aufgegeben, Allem entſagt hat. Die Gewalt, die ihm durch das Verhängniß geſchieht, verkehrt er ſo in Freiheit. Denn die Gewalt kann ihn nur ſo faſſen, daß ſie diejenigen Seiten ergreift, die in ſeiner concreten Exiſtenz ein inneres und äußeres Daſeyn haben. Am äußeren Daſeyn ſteht der Menſch unter äußerlicher Gewalt, es ſey anderer Menſchen, der Umſtände u. ſ. f., aber das äußere Daſeyn hat ſeine Wurzeln im Innern, in ſeinen Trieben, Intereſſen, Zwecken; ſie ſind die Bande, berechtigte und ſittlich gebotene, oder unberechtigte, welche ihn der Gewalt unterwerfen. Aber die Wurzeln ſind ſeines Innern, ſind ſein; er kann ſich dieſelbe aus dem Herzen reißen; ſein Wille, ſeine Freiheit iſt die Stärke der Abſtraction, das Herz zum Grabe des Herzens ſelbſt zu machen. So indem das Herz in ſich ſelbſt entſagt, läßt es der Gewalt nichts übrig, an dem ſie daſſelbe faſſen könnte; das was ſie zertrümmert, iſt ein herzloſes Daſeyn, eine Aeußerlichkeit, in welcher

sie den Menschen selbst nicht mehr trifft; er ist da heraus, wo sie hinschlägt.

Es ist vorhin gesagt worden, daß es das Resultat: Es ist so, der Nothwendigkeit ist, an welchem der Mensch festhält; — als Resultat, d. i. daß er dieß abstracte Seyn hervorgebracht. Dieß ist das andere Moment der Nothwendigkeit, die Vermittelung durch die Negation des Andersseyns. Dieß Andere ist das Bestimmte überhaupt, das wir als das innere Daseyn gesehen haben, — das Aufgeben der concreten Zwecke, Interessen; denn sie sind nicht nur die Bande, die ihn an die Aeußerlichkeit knüpfen und damit derselben unterwerfen, sondern sie sind selbst das Besondere und dem Innersten, der sich denkenden reinen Allgemeinheit, der einfachen Beziehung der Freiheit auf sich, äußerlich. Es ist die Stärke dieser Freiheit, so abstract in sich zusammenzuhalten und darin jenes Besondere außer ihr zu setzen, es sich so zu einem Aeußerlichen zu machen, in welchem sie nicht mehr berührt wird. Wodurch wir Menschen unglücklich, oder unzufrieden werden, oder auch nur verdrießlich sind, ist die Entzweiung in uns, d. i. der Widerspruch, daß in uns diese Triebe, Zwecke, Interessen, oder auch nur diese Anforderungen, Wünsche und Reflexionen sind, und zugleich in unserem Daseyn das Andere derselben, ihr Gegentheil ist. Dieser Zwiespalt oder Unfriede in uns kann auf die gedoppelte Weise aufgelöst werden, das eine Mal, daß unser äußeres Daseyn, unser Zustand, die Umstände, die uns berühren, für die wir uns überhaupt interessiren, mit den Wurzeln ihrer Interessen in uns sich in Einklang setzen, — einen Einklang, der als Glück und Befriedigung empfunden wird; das andere Mal aber, daß im Falle des Zwiespalts beider, somit des Unglücks, statt der Befriedigung eine natürliche Ruhe des Gemüths oder bei tieferer Verletzung eines energischen Willens und seiner berechtigten Ansprüche zugleich die heroische Stärke desselben eine Zufriedenheit hervorbringt, durch das Vorliebnehmen mit dem

gegebenen Zuſtand, das ſich Fügen in das, was da iſt, — ein Nachgeben, welches nicht einſeitig das Aeußerliche, die Umſtände, den Zuſtand wohl fahren läßt, weil ſie bezwungen, überwältigt ſind, ſondern welches durch ſeinen Willen die innerliche Beſtimmtheit aufgiebt, aus ſich entläßt. Dieſe Freiheit der Abſtraction iſt nicht ohne Schmerz, aber dieſer iſt zum Naturſchmerz herabgeſetzt, ohne den Schmerz der Reue, der Empörung des Unrechts, wie ohne Troſt und Hoffnung; aber ſie iſt des Troſtes auch nicht bedürftig, denn der Troſt ſetzt einen Anſpruch voraus, der noch behalten und behauptet iſt, und nur in einer Weiſe nicht befriedigt, auf eine andere einen Erſatz verlangt, in der Hoffnung noch ein Verlangen ſich zurückbehalten hat.

Aber darin liegt zugleich das erwähnte Moment der Trauer, das über dieſe Verklärung der Nothwendigkeit zur Freiheit verbreitet iſt. Die Freiheit iſt das Reſultat der Vermittelung durch die Negation der Endlichkeiten, als das abſtracte Seyn, die Befriedigung iſt die leere Beziehung auf ſich ſelbſt, die inhaltsloſe Einſamkeit des Selbſtbewußtſeyns mit ſich. Dieſer Mangel liegt in der Beſtimmtheit des Reſultats, wie des Ausgangspunkts, ſie iſt in beiden dieſelbe, ſie iſt nämlich eben die Unbeſtimmtheit des Seyns. Derſelbe Mangel, der an der Geſtalt des Proceſſes der Nothwendigkeit, wie er in der Willensregion des ſubjectiven Geiſtes exiſtirt, bemerklich gemacht worden iſt, wird ſich auch an demſelben, wie er ein gegenſtändlicher Inhalt für das denkende Bewußtſeyn iſt, finden. Aber der Mangel liegt nicht in der Natur des Proceſſes ſelbſt, und derſelbe iſt nun in der theoretiſchen Geſtalt, die unſere eigenthümliche Aufgabe iſt, zu betrachten.

Dreizehnte Vorlesung.

Die allgemeine Form des Processes wurde als die Vermittelung mit sich selbst, die das Moment der Vermittelung mit Anderem so enthält, daß das Andere als ein Negirtes, Ideelles gesetzt ist, angegeben. Gleichfalls ist derselbe, wie er als der religiöse Gang der Erhebung zu Gott im Menschen vorhanden ist, in seinen nähern Momenten vorgestellt worden. Wir haben nun mit der gegebenen Auslegung von dem Sich-erheben des Geistes zu Gott diejenige zu vergleichen, die in dem förmlichen Ausdrucke, welcher ein Beweis heißt, vorhanden ist.

Der Unterschied erscheint als gering, aber ist bedeutend und macht den Grund aus, warum solches Beweisen als unzulänglich vorgestellt und im Allgemeinen aufgegeben worden ist. Weil das Weltliche zufällig ist, so ist ein absolut-nothwendiges Wesen; dieß ist die einfache Weise, wie der Zusammenhang beschaffen ist. — Wenn hierbei ein Wesen genannt ist, und wir nur von absoluter Nothwendigkeit gesprochen haben, so mag diese auch solche Weise hypostasirt werden, aber das Wesen ist noch das unbestimmte, das nicht Subject oder Lebendiges, noch viel weniger Geist ist; inwiefern aber im Wesen als solchem eine Bestimmung liegt, welche hier doch von Interesse seyn kann, davon soll nachher gesprochen werden.

Das zunächst Wichtige ist das Verhältniß, das in jenem Satze angegeben ist, weil das Eine, das Zufällige, existirt, ist, so ist das Andere, das absolut-Nothwendige. Hier sind zwei Seyende im Zusammenhange, — ein Seyn mit einem anderen Seyn; — ein Zusammenhang, den wir als die äußere Nothwendigkeit gesehen haben. Diese äußere Nothwendigkeit aber ist es eben, die unmittelbar als Abhängigkeit, in welcher das Resultat von seinem Ausgangspunkte steht, überhaupt aber der Zufälligkeit verfallend für unbefriedigend erkannt worden ist. Sie ist es daher, gegen welche die Protesta-

tionen gerichtet ſind, die gegen dieſe Beweisführung eingelegt worden.

Sie enthält nämlich die Beziehung, daß die eine Beſtimmung, die des abſolut-nothwendigen Seyns, vermittelt iſt durch die andere, durch die Beſtimmung des zufälligen Seyns, wodurch jenes als abhängig im Verhältniß und zwar eines Bedingten gegen ſeine Bedingung geſtellt wird. Dieß iſt es vornehmlich, was Jacobi überhaupt gegen das Erkennen Gottes vorgebracht hat, daß Erkennen, Begreifen nur heiße, „eine Sache aus ihren nächſten Urſachen herleiten, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einſehen;“ (Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 419) „das Unbedingte begreifen, hieße alſo, es zu einem Bedingten, oder zu einer Wirkung zu machen.“ Die letztere Kategorie, das abſolut-Nothwendige als Wirkung anzunehmen, fällt jedoch wohl ſogleich hinweg, dieß Verhältniß widerſpricht zu unmittelbar der Beſtimmung, um die es ſich hier handelt, dem abſolut-Nothwendigen; aber das Verhältniß der Bedingung, auch des Grundes iſt äußerlicher; kann ſich leichter einſchleichen. Daſſelbe iſt allerdings in dem Satze vorhanden: weil Zufälliges iſt, ſo iſt das abſolut-Nothwendige.

Indem dieſer Mangel zugegeben werden muß, ſo fällt dagegen ſogleich dieß auf, daß ſolchem Verhältniſſe der Bedingtheit und Abhängigkeit keine objective Bedeutung gegeben wird. Dieß Verhältniß iſt ganz nur im ſubjectiven Sinne vorhanden; der Satz drückt nicht und ſoll nicht ausdrücken, daß das abſolut-Nothwendige Bedingungen habe, und zwar durch die zufällige Welt bedingt ſey, — im Gegentheil. Sondern der ganze Gang des Zuſammenhanges iſt nur im Beweiſen; nur unſer Erkennen des abſolut-nothwendigen Seyns iſt bedingt durch jenen Ausgangspunkt; nicht das abſolut-Nothwendige iſt dadurch, daß es ſich erhöbe aus der Welt der Zufälligkeit, und dieſer zum Ausgangspunkt und Vorausſetzung bedürfte, um von

ihr aus erſt zu ſeinem Seyn zu gelangen. Es iſt nicht das abſolut-Nothwendige, es iſt nicht Gott, der als ein Vermitteltes durch Anderes, als ein Abhängiges und Bedingtes gedacht werden ſolle. Es iſt der Inhalt des Beweiſes ſelbſt, welcher den Mangel corrigirt, der allein an der Form ſichtbar wird. So haben wir aber eine Verſchiedenheit, ein Abweichen der Form von der Natur des Inhaltes, vor uns, und die Form iſt das Mangelhafte beſtimmter darum, weil der Inhalt das abſolut-Nothwendige iſt; dieſer Inhalt iſt ſelbſt nicht formlos in ſich, was wir auch in der Beſtimmung deſſelben geſehen; ſeine eigne Form, als die Form des Wahrhaften, iſt ſelbſt wahrhaft, die von ihm abweichende daher das Unwahrhafte.

Nehmen wir, was wir Form überhaupt geheißen haben, in ſeiner concreteren Bedeutung, nämlich als Erkennen, ſo befinden wir uns mitten in der bekannten und beliebten Kategorie des endlichen Erkennens, das als ſubjectives überhaupt endlich, und der Gang ſeiner wiſſenden Bewegung als ein endliches Thun beſtimmt iſt. Damit thut ſich dieſelbe Unangemeſſenheit, nur in anderer Geſtalt auf. Das Erkennen iſt endliches Thun, und ſolches Thun kann nicht Erfaſſen des abſolut-Nothwendigen, des Unendlichen ſeyn; Erkennen erfordert überhaupt, den Inhalt in ſich zu haben, ihm zu folgen; das Erkennen, das den abſolut-nothwendigen, unendlichen Inhalt hat, müßte ſelbſt abſolut-nothwendig und unendlich ſeyn. So befänden wir uns auf dem beſten Wege, uns wieder mit dem Gegenſatze herumzuſchlagen, deſſen affirmative Aushülfe durch vielmehr unmittelbares Wiſſen, Glauben, Fühlen u. ſ. f. wir in den erſten Vorleſungen vorgenommen hatten. Wir haben dieſe Geſtalt der Form ſchon deswegen hier bei Seite zu laſſen, aber es iſt noch ſpäterhin eine Reflexion auf die Kategorien derſelben zu machen. Die Form iſt hier näher in der Weiſe zu betrachten, wie ſie in dem Beweiſe, den wir zum Gegenſtande haben, vorhanden iſt.

Erinnern wir uns des vorgetragenen förmlichen Schluſſes,

so heißt der eine Theil des einen Satzes (des Obersatzes): Wenn das Zufällige ist, und dieß wird directer im anderen Satze ausgedrückt: es ist eine zufällige Welt; indem in jenem Satze die Bestimmung der Zufälligkeit nur wesentlich in ihrem Zusammenhange mit dem absolut-Nothwendigen gesetzt ist, jedoch gleichfalls als seyendes Zufälliges. Der zweite Satz oder diese Bestimmung des Seyenden auch im ersten ist es, in welchem der Mangel liegt, und zwar so, daß er unmittelbar an ihm selbst widersprechend ist, an ihm selbst sich als eine unwahre Einseitigkeit zeigt. Das Zufällige, Endliche wird als ein Seyendes ausgesprochen, aber die Bestimmung desselben ist vielmehr, ein Ende zu haben, zu fallen, ein Seyn zu seyn, das nur den Werth einer Möglichkeit hat, ebenso gut ist, als nicht ist.

Dieser Grundfehler findet sich in der Form des Zusammenhangs, die ein gewöhnlicher Schluß ist. Ein solcher hat ein stehendes Unmittelbares in seinen Prämissen überhaupt, Voraussetzungen, die als Erstes nicht nur, sondern als seyendes, bleibendes Erstes ausgesprochen sind, womit das Andere als Folge etwa, Bedingtes u. s. f. überhaupt so zusammenhängt, daß die beiden zusammengehängten Bestimmungen ein äußerliches, endliches Verhältniß zu einander bilden, in welchem jede der beiden Seiten in Beziehung mit der anderen ist, was Eine Bestimmung derselben ausmacht, aber zugleich auch für sich außer ihrer Beziehung Bestehen haben. Die in sich schlechthin Eine Bestimmung, welche in jenem Satze die beiden Unterschiedenen zusammen ausmachen, ist das absolut-Nothwendige, dessen Namen sogleich es als das Einzige, was wahrhaft ist, als die einzige Wirklichkeit ausspricht; dessen Begriff haben wir gesehen, daß er die in sich zurückgehende Vermittelung, die Vermittelung nur mit sich durch das andere von ihm Unterschiedene, das eben in dem Einen, dem absolut-Nothwendigen, aufgehoben, als Seyendes negirt, nur als Ideelles

aufbewahrt ist. Außer dieser absoluten Einheit mit sich sind aber in der Art des Schlusses auch außerhalb von einander die zwei Seiten der Beziehung, als Seyende, aufbehalten; das Zufällige ist. Dieser Satz widerspricht sich in sich selbst, wie dem Resultate, der absoluten Nothwendigkeit, welche nicht auf Eine Seite nur gestellt, sondern das ganze Seyn ist.

Wenn also von dem Zufälligen angefangen wird, so ist von demselben nicht als von einem, das fest-bleiben soll, auszugehen, so daß es im Fortgange als seyend belassen wird; dieß ist seine einseitige Bestimmtheit, sondern es ist mit seiner vollständigen Bestimmung zu setzen, daß ihm ebenso sehr das Nichtseyn zukomme, und daß es somit als verschwindend in das Resultat eintrete. Nicht weil das Zufällige ist, sondern vielmehr, weil es ein Nichtseyn, nur Erscheinung, sein Seyn nicht wahrhafte Wirklichkeit ist, ist die absolute Nothwendigkeit; diese ist sein Seyn und Wahrheit.

Dieß Moment des Negativen liegt nicht in der Form des Verstandes-Schlusses, und darum ist er in diesem Boden der lebendigen Vernunft des Geistes mangelhaft; — in dem Boden, worin selbst die absolute Nothwendigkeit als das wahre Resultat gilt, als dieß, daß sie sich wohl durch Anderes, aber durch Aufheben desselben sich mit sich selbst vermittelt. So ist der Gang jenes Erkennens der Nothwendigkeit verschieden von dem Processe, welcher sie ist, solcher Gang ist darum nicht als schlechthin nothwendige, wahrhafte Bewegung, sondern als endliche Thätigkeit, ist nicht unendliches Erkennen, hat nicht das Unendliche, — dieß ist nur als diese Vermittelung mit sich durch die Negation des Negativen — zu seinem Inhalte und zu seinem Thun.

Der Mangel, der in dieser Form des Schließens aufgezeigt worden, hat, wie angegeben ist, den Sinn, daß in dem Beweise vom Daseyn Gottes, den er ausmacht, die Erhebung des Geistes zu Gott nicht richtig explicirt ist. Vergleichen wir beide,

ſo iſt dieſe Erhebung allerdings gleichfalls das Hinausgehen über das weltliche Daſeyn als über das nur Zeitliche, Veränderliche, Vergängliche; das Weltliche iſt zwar als Daſeyn ausgeſagt und von ihm angefangen, aber indem es, wie geſagt, als das Zeitliche, Zufällige, Veränderliche und Vergängliche beſtimmt iſt, iſt ſein Seyn nicht ein Befriedigendes, nicht das wahrhaft Affirmative, es iſt als das ſich aufhebende, negirende beſtimmt. Es iſt in deſſen Beſtimmung, zu ſeyn, nicht beharrt, vielmehr ihm nur ein Seyn zugeſchrieben, das mehr nicht als den Werth eines Nichtſeyns hat, deſſen Beſtimmung das Nichtſeyn ſeiner, das Andere ſeiner, ſomit ſeinen Widerſpruch, ſeine Auflöſung, Vergehen in ſich ſchließt. Wenn es auch ſcheinen mag, oder auch der Fall ſeyn kann, daß dem Glauben doch dieſes zufällige Seyn als eine Gegenwart des Bewußtſeyns auf der einen Seite ſtehen bleibt, der andern, dem Ewigen, an und für ſich Nothwendigen gegenüber, als eine Welt, über der der Himmel iſt, ſo kommt es nicht darauf an, daß eine doppelte Welt vorgeſtellt wird, ſondern mit welchem Werthe; dieſer iſt aber darin ausgedrückt, daß die eine die Welt des Scheins, die andere die Welt der Wahrheit iſt. Indem die erſtere verlaſſen, und zu der anderen nur ſo übergegangen wird, daß jene auch noch dieſſeits ſtehen bleibt, ſo iſt doch im religiöſen Geiſte nicht der Zuſammenhang vorhanden, als ob ſie mehr als nur ein Ausgangspunkt, als ob ſie als ein Grund feſtgeſtellt wäre, dem ein Seyn, Begründen, Bedingen zukäme. Die Befriedigung, alle Begründung jeder Art, findet ſich vielmehr in die ewige Welt gelegt, als in das an und für ſich Selbſtſtändige. Wogegen in der Geſtalt des Schluſſes das Seyn beider auf gleiche Weiſe ausgedrückt; ſowohl in dem einen Satze des Zuſammenhangs: Wenn eine zufällige Welt iſt, ſo iſt auch ein abſolut-Nothwendiges, — als in dem anderen, worin als Vorausſetzung ausgeſprochen wird, daß eine zufällige Welt iſt,

und dann in dem dritten, dem Schlußſatze: Alſo iſt ein abſolut-Nothwendiges.

Ueber dieſe ausdrücklichen Sätze können noch etliche Bemerkungen hinzugefügt werden. Nämlich erſtens bei dem letzten Satz muß ſogleich die Verbindung der zwei entgegengeſetzten Beſtimmungen auffallen: Alſo iſt das abſolut-Nothwendige; Alſo drückt die Vermittelung durch Anderes aus, iſt aber die Unmittelbarkeit und hebt jene Beſtimmung ſogleich auf, die, wie angeführt worden, dasjenige iſt, weswegen man ſolches Erkennen über das, was deſſen Gegenſtand iſt, für unzuläſſig erklärt hat. Das Aufheben der Vermittelung durch Anderes iſt aber nur an ſich vorhanden; die Darſtellung des Schluſſes ſpricht dieſelbe vielmehr ausdrücklich aus. Die Wahrheit iſt eine ſolche Macht, daß es auch am Falſchen vorhanden iſt, und es nur einer richtigen Bemerkung oder Hinſehens bedarf, um das Wahre an dem Falſchen ſelbſt zu finden, oder vielmehr zu ſehen; das Wahre iſt hier die Vermittelung mit ſich durch die Negation des Anderen und der Vermittelung durch Anderes; die Negation ebenſo wohl der Vermittelung durch Anderes, als auch der abſtracten, vermittelungsloſen Unmittelbarkeit iſt in jenem Alſo iſt vorhanden.

Ferner wenn der eine Satz dieſer iſt: das Zufällige iſt, der andere: das an und für ſich Nothwendige iſt, ſo iſt weſentlich darauf reflectirt worden, daß das Seyn des Zufälligen einen ganz verſchiedenen Werth hat von dem an und für ſich nothwendigen Seyn; jedoch iſt Seyn die gemeinſchaftliche und Eine Beſtimmung in beiden Sätzen. Der Uebergang beſtimmt ſich hiernach nicht als von einem Seyn in ein anderes Seyn, ſondern als von einer Gedankenbeſtimmung in eine andere. Das Seyn reinigt ſich von dem ihm unangemeſſenen Prädicate der Zufälligkeit; Seyn iſt einfache Gleichheit mit ſich ſelbſt: die Zufälligkeit aber das in ſich ſchlechthin ungleiche, ſich widerſprechende Seyn, welches erſt in dem abſolut-Nothwendigen

zu dieſer Gleichheit mit ſich ſelbſt wieder hergeſtellt iſt. Hieran unterſcheidet ſich alſo beſtimmter dieſer Gang der Erhebung, oder dieſe Seite des Beweiſens von der angegebenen anderen, daß in jenem Gang die Beſtimmung, welche zu beweiſen iſt, oder welche reſultiren ſoll, nicht das Seyn iſt; das Seyn iſt vielmehr das in beiden Seiten gemeinſchaftlich bleibende, das ſich von der einen in die andere continuirt. In dem anderen Gange dagegen ſoll vom Begriffe Gottes zu ſeinem Seyn übergegangen werden; dieſer Uebergang ſcheint ſchwerer, als der von einer Inhaltsbeſtimmtheit überhaupt, was man einen Begriff zu nennen pflegt, zu einem anderen Begriffe, zu einem homogeneren alſo, als der Uebergang vom Begriffe zum Seyn zu ſeinen pflegt.

Es liegt hierbei die Vorſtellung zu Grunde, daß Seyn nicht ſelbſt auch ein Begriff oder Gedanke ſey; in dieſem Gegenſatze, worin es für ſich, iſolirt herausgeſetzt iſt, haben wir es an der treffenden Stelle bei jenem Beweiſe zu betrachten. Hier aber haben wir es zunächſt noch nicht abſtract für ſich zu nehmen; daß es das Gemeinſchaftliche der beiden Beſtimmungen, des Zufälligen und des abſolut-Nothwendigen iſt, iſt eine Vergleichung und äußerliche Abtrennung deſſelben von ihnen, und zunächſt iſt es in der ungetrennten Verbindung mit jeder, zufälliges Seyn und abſolut-nothwendiges Seyn; in dieſer Weiſe wollen wir die angegebene Geſtalt noch einmal vornehmen, und den Unterſchied des Widerſpruchs, den er nach den zwei entgegengeſetzten Seiten, der ſpeculativen und der abſtracten verſtändigen, erleidet, daran noch näher herausheben.

Der angegebene Satz ſpricht folgenden Zuſammenhang aus:

Weil das zufällige Seyn iſt, ſo iſt das abſolut-nothwendige Seyn.

Nehmen wir dieſen Zuſammenhang einfach, ohne ihn durch die Kategorie eines Grundes und dergleichen näher zu beſtimmen, ſo iſt er nur dieſer:

Das zufällige Seyn ist zugleich das Seyn eines Anderen, des absolut-nothwendigen Seyns.

Dieses Zugleich erscheint als ein Widerspruch, dem die zwei selbst entgegengesetzten Sätze, als die Auflösungen, entgegengestellt werden; der eine:

Das Seyn des Zufälligen ist nicht sein eigenes Seyn, sondern nur das Seyn eines Anderen, und zwar bestimmt, seines Anderen, des absolut-Nothwendigen;

der andere: das Seyn des Zufälligen ist nur sein eignes Seyn, und nicht das Seyn eines Anderen, des absolut-Nothwendigen.

Der erste Satz ist als der wahrhafte Sinn, den auch die Vorstellung bei dem Uebergange habe, nachgewiesen worden; den speculativen Zusammenhang, der in den Gedankenbestimmungen, welche die Zufälligkeit ausmachen, selbst immanent ist, werden wir weiterhin noch vornehmen. Aber der andere Satz ist der Satz des Verstandes, auf welchen sich die neuere Zeit so festgesetzt hat. Was kann verständlicher seyn, als daß irgend ein Ding, Daseyn, so auch das Zufällige, da es ist, sein eignes Seyn ist, eben das bestimmte Seyn ist, welches es ist, und nicht vielmehr ein anderes! Das Zufällige wird so für sich festgehalten, getrennt von dem absolut-Nothwendigen.

Noch geläufiger ist, für die zwei Bestimmungen die des Endlichen und Unendlichen zu gebrauchen, und das Endliche so für sich, isolirt von seinem Anderen, dem Unendlichen, zu nehmen. Es giebt darum, wird gesagt, keine Brücke, keinen Uebergang vom endlichen Seyn zu dem unendlichen; das Endliche bezieht sich schlechthin nur auf sich, nicht auf sein Anderes. Es ist ein leerer Unterschied, der zwischen Erkennen, als Form gemacht würde. Es ist mit Recht, daß eben die Unterschiedenheit beider zum Grunde von Schlüssen gemacht wird, — Schlüsse, die zunächst das Erkennen als endlich voraussetzen, und eben daraus folgern, daß dieß Erkennen das Unendliche

nicht erkennen könne, weil es daſſelbe nicht zu faſſen vermöge; ſo wie umgekehrt gefolgert wird, wenn das Erkennen das Unendliche erfaßte, ſo müßte es ſelbſt unendlich ſeyn; dieß ſey es aber anerkannter Maßen nicht; alſo vermöge es nicht das Unendliche zu erkennen. Sein Thun iſt beſtimmt, wie ſein Inhalt. Endliches Erkennen und unendliches Erkennen geben daſſelbe Verhältniß als Endliches und Unendliches überhaupt; — nur daß unendliches Erkennen ſogleich noch mehr gegen das andere zurückſtoßend iſt, als das nackte Unendliche, und noch unmittelbarer auf die Scheidung beider Seiten hinweiſt, ſo daß nur die eine, endliches Erkennen bleibe. Hiermit iſt alles Verhältniß der Vermittelung hinweg, in welches ſonſt das Endliche und das Unendliche als ſolches geſetzt werden können, wie das Zufällige und das abſolut-Nothwendige. Die Form des Endlichen und Unendlichen iſt in dieſer Betrachtung mehr gäng und gäbe geworden. Jene Form iſt abſtracter und erſcheint darum als umfaſſender als die erſtere; dem Endlichen überhaupt, und dem endlichen Erkennen wird weſentlich auch außer der Zufälligkeit die Nothwendigkeit, als Fortgang an der Reihe von Urſachen und Wirkungen, Bedingungen und Bedingten, hiermit ſogleich zugeſchrieben, die von uns früher als äußere Nothwendigkeit bezeichnet worden, und gemeinſchaftlich unter dem Endlichen befaßt; ohnehin wird ſie in Rückſicht auf das Erkennen allein verſtanden, aber unter das Endliche befaßt ganz ohne Mißverſtand, der durch die Kategorie des abſolut-Nothwendigen herbeigeführt werden kann, dem Unendlichen entgegengeſtellt.

Wenn wir daher gleichfalls bei dieſem Ausdruck bleiben, ſo haben wir für das Verhältniß von Endlichkeit und Unendlichkeit, bei dem wir ſtehen, das ihrer Verhältnißloſigkeit, Beziehungsloſigkeit. Wir befinden uns bei der Behauptung, daß das Endliche überhaupt und das endliche Erkennen unvermögend ſey, das Unendliche überhaupt, wie in ſeiner Form als abſolute Nothwendigkeit, zu faſſen; — oder auch aus den Begrif-

ſen der Zufälligkeit und Endlichkeit, von denen daſſelbe ausgehe, das Unendliche zu begreifen. Das endliche Erkennen iſt darum endlich, weil es in endlichen Begriffen ſich befindet, und das Endliche, darunter auch das endliche Erkennen, bezieht ſich nur auf ſich ſelbſt, bleibt nur bei ſich ſtehen, weil es nur ſein Seyn, nicht das Seyn eines Anderen überhaupt, am wenigſten ſeines Anderen iſt. Dieß iſt der Satz, auf den ſo viel gepocht wird: es giebt keinen Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, ſo auch nicht vom Zufälligen zum abſolut-Nothwendigen, oder von den Wirkungen zu einer abſolut erſten, nicht endlichen Urſache; es iſt ſchlechthin eine Kluft zwiſchen beiden befeſtigt.

Vierzehnte Vorleſung.

Dieſer Dogmatismus der abſoluten Trennung des Endlichen und Unendlichen iſt logiſch; es iſt eine Behauptung von der Natur der Begriffe des Endlichen und des Unendlichen, die in der Logik betrachtet wird. Hier halten wir uns zunächſt an die Beſtimmungen, die wir im Vorhergehenden zum Theil gehabt, die aber auch in unſerem Bewußtſeyn vorhanden ſind. Die Beſtimmungen, die in der Natur der Begriffe ſelbſt liegen und in der Logik in der reinen Beſtimmtheit ihrer ſelbſt und ihres Zuſammenhangs aufgezeigt werden, müſſen auch in unſerem gewöhnlichen Bewußtſeyn ſich hervorthun und vorhanden ſeyn.

Wenn alſo geſagt wird, das Seyn des Endlichen iſt nur ſein eignes Seyn, nicht vielmehr das Seyn eines Anderen; es iſt alſo kein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen möglich, alſo auch keine Vermittelung zwiſchen ihnen, weder an ſich noch im und für das Erkennen, ſo daß etwa wohl das Endliche vermittelt ſey durch das Unendliche, aber, worauf allein hier das

Interesse ginge, nicht umgekehrt, so ist sich bereits auf das Factum berufen worden, daß der Geist des Menschen sich aus dem Zufälligen, Zeitlichen, Endlichen zu Gott, als dem absolut-Nothwendigen, Ewigen, Unendlichen erhebt, — das Factum, daß für den Geist die sogenannte Kluft nicht vorhanden ist, daß er diesen Uebergang wirklich macht; daß durch jenen Verstand, der diese absolute Scheidung behauptet, die Menschenbrust es sich nicht nehmen läßt, eine solche Kluft nicht gelten zu lassen, sondern diesen Uebergang in der Erhebung zu Gott wirklich macht.

Darauf ist aber die Antwort fertig; das Factum dieser Erhebung zugegeben, so ist dieß ein Uebergang des Geistes, aber nicht an sich, nicht ein Uebergang in den Begriffen oder gar der Begriffe selbst; und zwar darum nicht, weil eben im Begriffe das Seyn des Endlichen sein eigenes Seyn und nicht das Seyn eines Anderen sey. Wenn wir so das endliche Seyn als nur in Beziehung auf sich selbst stehend nehmen, so ist es so nur für sich, nicht Seyn für Anderes; es ist damit der Veränderung entnommen, ist unveränderlich, absolut. So ist es mit diesen sogenannten Begriffen beschaffen. Daß das Endliche absolut, unveränderlich, unvergänglich, ewig sey, dieß wollen aber diejenigen selbst nicht, welche die Unmöglichkeit jenes Uebergehens behaupten. Wäre der Irrthum, daß das Endliche als absolut genommen wird, nur ein Irrthum der Schule, eine Inconsequenz, die sich der Verstand zu Schulden kommen ließe, — und zwar in den äußersten Abstractionen, mit denen wir hier zu thun bekommen haben, so könnte man fragen, was denn solcher Irrthum verschlagen könne, indem man jene Abstractionen wohl verächtlich finden kann, gegen eine Fülle des Geistes, wie sie die Religion überhaupt sonst ein großes, lebendiges Interesse desselben ist. Aber daß in diesen sogenannten großen, lebendigen Interessen in der That das festgehaltene Endliche das wahrhafte Interesse ausmacht, zeigt sich zu sehr in der Bemühung mit der Religion selbst, wo, jenem Grundsatze con-

sequent, die Beschäftigung mit der Historie des endlichen Stoffes, des äußerlich Geschehenen und der Meinungen das Uebergewicht über den unendlichen Gehalt erlangt hat, der bekanntlich auf das Minimum zusammengeschrumpft ist. Es sind die Gedanken und jene abstracten Bestimmungen vom Endlichen und Unendlichen, womit das Aufgeben des Erkennens der Wahrheit gerechtfertigt werden soll, und in der That ist es der reine Boden des Gedankens, auf welchen sich solche Interessen des Geistes hinspielen, um auf demselben ihre Entscheidung zu erhalten; denn die Gedanken machen die innerste Wesenheit der concreten Wirklichkeit des Geistes aus.

Belassen wir diesen Begriffsverstand bei seiner Behauptung, daß das Seyn des Endlichen nur sein eignes Seyn, nicht das Seyn seines Anderen, nicht das Uebergehen selbst sey, und nehmen die weitere, das Erkennen ausdrücklich nennende Vorstellung auf. Wenn nämlich mit dem Factum übereingestimmt wird, daß der Geist solchen Uebergang mache, so soll es doch nicht ein Factum des Erkennens, sondern des Geistes überhaupt und bestimmt des Glaubens seyn. Es ist hierüber zur Genüge gezeigt worden, daß diese Erhebung, sie sey in der Empfindung oder im Glauben, oder wie die Weise ihres geistigen Daseyns bestimmt werde, im Innersten des Geistes auf dem Boden des Denkens geschieht; die Religion als die innerste Angelegenheit des Menschen hat darin den Mittelpunkt und Wurzel ihres Pulsirens; Gott ist in seinem Wesen Gedanke, Denken selbst, wie auch weiter seine Vorstellung und Gestaltung, so wie die Gestalt und Weise der Religion als Empfinden, Anschauen, Glauben und so ferner bestimmt werde. Das Erkennen thut aber nichts, als eben jenes Innerste für sich zum Bewußtseyn bringen; jenen denkenden Puls denkend zu erfassen. Das Erkennen mag hierin einseitig seyn und zur Religion noch mehr und wesentlich, Empfindung, Anschauen, Glauben gehören, so wie zu Gott noch weiter, als sein denkender und gedachter

Begriff, aber dieses Innerste ist darin vorhanden und von diesem zu wissen, heißt es denken, und Erkennen überhaupt heißt nur, es in seiner wesentlichen Bestimmtheit zu wissen.

Erkennen, Begreifen sind Worte, wie Unmittelbar, Glauben in der Bildung der Zeit; sie haben die Autorität des gedoppelten Vorurtheils für sich, des einen, daß sie ganz bekannt und damit letzte Bestimmungen seyen, bei denen daher nicht weiter nach ihrer Bedeutung und Bewährung zu fragen sey, und daß die Unfähigkeit der Vernunft, das Wahre, Unendliche zu begreifen, zu erkennen, etwas ebenso abgemachtes sey, als ihre Bedeutung überhaupt. Das Wort Erkennen, Begreifen, gilt wie eine magische Formel; sie ins Auge zu fassen, zu fragen, was denn Erkennen, Begreifen ist, fällt dem Vorurtheile nicht weiter ein, und darauf einzig und allein würde es ankommen, um über die Hauptfrage etwas wirklich treffendes zu sagen; es würde in solcher Untersuchung sich von selbst ergeben, daß das Erkennen nur das Factum des Ueberganges, den der Geist selbst macht, ausspricht, und insofern das Erkennen wahrhaftes Erkennen, Begreifen, ist, so ist es ein Bewußtseyn der Nothwendigkeit, die jener Uebergang selbst enthält, nichts als das Auffassen dieser ihm immanenten, in ihm vorhandenen Bestimmung.

Aber wenn über das Factum des Ueberganges von dem Endlichen zum Unendlichen geantwortet worden ist, daß derselbe im Geiste, oder im Glauben und der Empfindung und dergleichen, gemacht werde, so ist diese Antwort nicht die ganze Antwort; diese ist vielmehr eigentlich: das religiöse Glauben, Empfinden, innere Offenbarung ist eben dieß, unmittelbar von Gott zu wissen, nicht durch Vermittelung, nicht den Uebergang als einen wesentlichen Zusammenhang beider Seiten, sondern als einen Sprung zu machen. Das, was ein Uebergang genannt wurde, zerfällt hiernach in zweierlei gesonderte Acte, die äußerlich gegeneinander sind, etwa nur in der Zeit aufeinanderfolgen, in

der Vergleichung oder Erinnerung aufeinander bezogen werden. Das Endliche und Unendliche halten ſich ſchlechthin in der Trennung, dieß vorausgeſetzt, ſo iſt die Beſchäftigung des Geiſtes mit dem Endlichen eine beſondere Beſchäftigung, und ſeine Beſchäftigung mit dem Unendlichen, Empfinden, Glauben, Wiſſen ein einzelner, unmittelbarer, einfacher Act; nicht ein Act des Uebergehens. Wie das Endliche und Unendliche beziehungslos ſind, ſo auch die Acte des Geiſtes, ſeine Erfüllungen mit dieſen Beſtimmungen, Erfüllungen nur mit dem einen oder dem anderen, beziehunglos aufeinander. Wenn ſie auch gleichzeitig ſeyn können, mit dem Unendlichen auch Endliches im Bewußtſeyn iſt, ſo ſind ſie nur Vermiſchungen; es ſind zwei für ſich beſtehende Thätigkeiten, die ſich einander nicht vermitteln.

Die Wiederholung, die in dieſer Vorſtellung liegt von der gewöhnlichen Scheidung des Endlichen und Unendlichen, iſt ſchon angedeutet; von jener Trennung, durch welche das Endliche für ſich auf einer Seite, und das Unendliche auf der anderen gegenüber gehalten, und das erſtere nicht weniger, auf dieſe Weiſe für abſolut erklärt wird; der Dualismus, der in weiterer Beſtimmung der Manichäismus iſt. Daß aber das Endliche abſolut ſey, dieß wollen diejenigen ſelbſt nicht, die ſolches Verhältniß feſtſetzen; aber ſie können jener Conſequenz nicht entgehen, welche keine erſt aus jener Behauptung gezogene Conſequenz, ſondern die directe Behauptung ſelbſt iſt, daß das Endliche in keiner Verbindung mit dem Unendlichen, kein Uebergang von jenem zu dieſem möglich ſey, das Eine ſchlechthin von dem Anderen geſchieden ſey. Wird aber doch auch wieder eine Beziehung derſelben vorgeſtellt, ſo iſt bei der angenommenen Unverträglichkeit beider das Verhältniß nur negativer Art; das Unendliche ſoll das Wahre und das allein d. i. abſtract Affirmative ſeyn, ſo daß es als Beziehung nur als Macht gegen das Endliche iſt, das in jenem ſich nur vernichtet; das Endliche muß, um zu ſeyn, ſich vor dem Unendlichen zurückhalten, daſſelbe fliehen; in der

Berührung damit kann es nur untergehen. In der ſubjectiven Exiſtenz, die wir von dieſen Beſtimmungen vor uns haben, nämlich dem endlichen und unendlichen Wiſſen, ſoll die eine Seite, die der Unendlichkeit, das unmittelbare Wiſſen des Menſchen von Gott ſeyn; die ganze andere Seite iſt aber der Menſch überhaupt, er eben iſt das Endliche, von dem vornehmlich die Rede iſt, und eben dieß ſein Wiſſen von Gott, es mag nun unmittelbar genannt werden oder nicht, iſt ſein Seyn, des Endlichen Wiſſen und Uebergehen von demſelben zum Unendlichen. Wenn nun aber auch die Beſchäftigung des Geiſtes mit dem Endlichen und die Beſchäftigung deſſelben mit dem Unendlichen zweierlei geſchiedene Thätigkeiten ſeyn ſollen, ſo wäre die letzte als Erhebung des Geiſtes ſelbſt nicht dieſer immanente Uebergang und die Beſchäftigung mit dem Endlichen ihrer Seits auch abſolut, und ſchlechthin auf das Endliche als ſolches beſchränkt. Hierüber ließe ſich eine weitläufige Betrachtung anſtellen; es mag hier genügen, nur daran zu erinnern, daß auch dieſe Seite, wenn gleich das Endliche ihr Gegenſtand und Zweck iſt, nur wahrhafte Beſchäftigung, ſey es Erkennen, Wiſſen, Dafürhalten, oder ein praktiſches und moraliſches Verhalten, ſeyn kann, inſofern ſolches Endliche nicht für ſich, ſondern in ſeiner Beziehung auf das Unendliche, das Unendliche in ihm, gewußt, erkannt, bethätigt, überhaupt in dieſer Beſtimmung Gegenſtand und Zweck iſt. — Bekannt genug iſt die Stellung, die dem Religiöſen in Individuen und ſelbſt in Religionen gegeben wird, daß daſſelbe, Andacht, Herzens- und Geiſteszerknirſchung und Opfergaben, für ſich als ein abgeſchiedenes Geſchäft abgemacht wird, und daneben das weltliche Leben, der Kreis der Endlichkeit, ſich ſelber hingegeben und freigelaſſen bleibt, ohne Einfluß des Unendlichen, Ewigen, Wahren auf denſelben, — d. h. ohne daß in dem Kreiſe des Endlichen zum Unendlichen übergegangen, das Endliche durch das Unendliche zur Wahrheit und Sittlichkeit vermittelt, und ebenſo ohne daß das

Unendliche durch Vermittelung des Endlichen zu Gegenwart und Wirklichkeit gebracht würde.

Auf die schlechte Consequenz, daß das Erkennende, der Mensch, absolut seyn müßte, um das Absolute zu fassen, brauchen wir hier schon darum nicht einzugehen, weil sie ebenso sehr den Glauben, das unmittelbare Wissen träfe, als welches auch ein Fassen-in-sich, wenn nicht des absoluten Geistes Gottes, doch wenigstens des Unendlichen seyn soll; wenn dieß Wissen sich so sehr vor dem Concreten seines Gegenstandes scheut, so muß er ihm doch etwas seyn; eben das Nichtconcrete, das wenige oder gar keine Bestimmungen an ihm hat, ist das Abstracte, das Negative, das Wenigste, etwa das Unendliche.

Aber es ist gerade diese schlechte Abstraction des Unendlichen, durch welche die Vorstellung das Fassen desselben zurückstößt, aus dem einfachen Grunde, weil dagegen das Diesseitige, der Mensch, der menschliche Geist, die menschliche Vernunft ebenso als die Abstraction des Endlichen fixirt wird. Die Vorstellung verträgt sich noch eher damit, daß der menschliche Geist, Denken, Vernunft, das absolut-Nothwendige fasse, denn dieses ist so unmittelbar als das Negative gegen sein Anderes, — das Zufällige, auf dessen Seite auch eine Nothwendigkeit, die äußerliche, steht, ausgedrückt und ausgesprochen. Was ist nun klarer, als daß der Mensch, der doch ist, das heißt, ein Positives, Affirmatives ist, sein Negatives nicht fassen kann? Noch mehr, da umgekehrt sein Seyn, seine Affirmation, die Endlichkeit, — also die Negation — ist, daß sie die Unendlichkeit, die dagegen gleichfalls die Negation, aber nun umgekehrt gegen jene Bestimmung das Seyn, die Affirmation ist, nicht fassen kann? Was ist aber ebenso klarer, als daß dem Menschen von den beiden Seiten die Endlichkeit zukommt? Von dem Raume faßt er etliche Fuße, außerhalb dieses Volumens ist die Unendlichkeit des Raumes; von der unendlichen Zeit ist ihm eine Spanne, die benso zum Augenblick gegen jene zusammenschrumpft, wie sein

Volumen zum Punkte. Aber abgesehen von dieser seiner äußerlichen Endlichkeit gegen jene unendliche Aeußerlichkeiten, so ist er anschauend, vorstellend, wissend, erkennend, — Intelligenz; — ihr Gegenstand ist die Welt, dieß Aggregat von unendlichen Einzelnheiten; wie gering ist die Anzahl derselben, die von den einzelnen Menschen gewußt werden, nicht der Mensch weiß, sondern der einzelne, — gegen die unendliche Menge, welche ist. Um sich die Geringfügigkeit des menschlichen Wissens recht vor Augen zu bringen, braucht man sich nur an das, was man nicht läugnen wird, was unter göttlicher Allwissenheit verstanden zu werden pflege, etwa in der Vorstellung zu erinnern, die in den Lebensläufen nach aufsteigender Linie, — um dieses Werk des tiefsten Humors wieder einmal ins Gedächtniß zurückzurufen, — II. Th. Beil. B. der Organist in L— in einer Leichenabdankung, davon giebt: „Der Gevatter Brise sprach mir gestern von der Größe des lieben Gottes! und ich hatte den Einfall, daß der liebe Gott jeden Sperling, jeden Stieglitz, jeden Hämpfling, jede Milbe, jede Mücke mit Namen zu nennen wüßte, so wie ihr! die Leute im Dorfe: Schmieds Greger, Briefens Peter, Heifrieds Hanns — denkt nur! wenn der liebe Gott so jede Mücke ruft, die sich einander so ähnlich sehen, daß man schwören sollte, sie wären all Schwester und Bruder! denkt nur!“ — Aber gegen die praktische Endlichkeit stellt sich das Theoretische noch groß und weit dar; aber diese Zwecke, Plane oder Wünsche u. s. f., was im Kopfe keine Schranken hat, wie bringen sie, an die Wirklichkeit, der sie bestimmt sind, herangebracht, die menschliche Beschränktheit vollends vor Augen! Jene Weite der praktischen Vorstellung, das Streben, das Sehnen, eben daß es nur Streben, Sehnen ist, zeigt an ihm selbst seine Enge. — Diese Endlichkeit ist es, welche dem Unterfangen, das Unendliche zu fassen, zu begreifen, vorgehalten wird; der kritische Verstand, der diesen schlagend seyn sollenden Grund

festhält, ist über die Verstandesbildung jenes Organisten im L— in der That nicht hinaus, er steht vielmehr gegen denselben zurück; denn dieser gebrauchte solche Vorstellung unbefangen nur, um die Größe der Liebe Gottes einer Bauerngemeinde vorstellig zu machen; aber jener kritische Verstand gebraucht solche Endlichkeit gegen Gottes Liebe und deren Größe, nämlich gegen Gottes Gegenwart im Menschengeiste; dieser Verstand behält die Mücke der Endlichkeit fest im Kopfe, den betrachteten Satz: das Endliche ist; von welchem unmittelbar erhellt, daß er falsch ist, denn das Endliche ist dieß, was zu seiner Bestimmung und Natur hat, zu vergehen, nicht zu seyn, so daß dasselbe gar nicht gedacht, vorgestellt werden kann, ohne die Bestimmung des Nichtseyns, welche im Vergehen liegt. Wer ist so weit zu sagen: das Endliche vergeht. Wenn zwischen das Endliche und sein Vergehen das Jetzt eingeschoben und dem Seyn dadurch ein Halt gegeben werden soll: das Endliche vergeht, aber Jetzt ist es, so ist dieß Jetzt selbst ein solches, das nicht nur vergeht, sondern selbst vergangen ist, indem es ist: Jetzt, indem ich dieß Bewußtseyn des Jetzt habe, es spreche, ist es nicht mehr, sondern ein Anderes. — Es dauert ebenso, aber nicht als dieses Jetzt, und Jetzt hat nur den Sinn dieses, in diesem Augenblick — ohne Länge, — nur ein Punkt zu seyn; — es dauert eben als Negation dieses Jetzt, Negation des Endlichen, — somit als unendliches, als allgemeines. Schon das Allgemeine ist unendlich; der Respect vor dem Unendlichen, der den Verstand abhält, dasselbe schon in jedem Allgemeinen vor sich zu haben, ist alberner Respect zu nennen. Das Unendliche ist hoch und hehr; aber seine Hoheit und Hehrheit in jene unzählige Menge von Mücken, und die Unendlichkeit des Erkennens in das Kennen jener unzähligen Mücken, d. i. der einzelnen derselben, zu setzen, ist nicht die Unvermögenheit des Glaubens, des Geistes, der Vernunft, sondern des Verstandes, das Endliche als ein Nichtiges, das Seyn desselben als ein

solches, das schlechthin eben so sehr nur den Werth und die Bedeutung des Nichtseyns hat, zu fassen.

Der Geist ist unsterblich, er ist ewig; er ist dieß eben dadurch, daß er unendlich ist, daß er nicht solche Endlichkeit des Raumes, dieser fünf Fuß Höhe, zwei Fuß Breite und Dicke des Körpers, nicht das Jetzt der Zeit, sein Erkennen, nicht ein Inhalt in ihm von diesen unzähligen Mücken, und sein Wollen, seine Freiheit, nicht die unendliche Menge von Widerständen, noch von Zwecken und Thätigkeiten ist, welche solche Widerstände und Hinderniße gegen sich erfahren. Die Unendlichkeit des Geistes ist sein Insichseyn, abstract sein reines Insichseyn und dieß ist sein Denken, und dieses abstracte Denken ist eine wirkliche, gegenwärtige Unendlichkeit, und sein concretes Insichseyn ist, daß dieß Denken Geist ist.

Von der absoluten Scheidung der beiden Seiten sind wir also auf deren Zusammenhang zurückgekommen, in Ansehung dessen es keinen Unterschied macht, ob er im Subjectiven oder Objectiven vorgestellt wird. Es ist allein darum zu thun, ob er richtig aufgefaßt sey. Insofern er vorgestellt wird als ein nur subjectiver, der nur ein Beweisen für uns sey, so wird damit zugegeben, daß er nicht objectiv, nicht an und für sich richtig aufgefaßt sey; aber das Unrichtige ist nicht darein zu setzen, daß überhaupt kein solcher Zusammenhang, das heißt, keine Erhebung des Geistes zu Gott Statt finde.

Worauf es also ankäme, wäre die Natur dieses Zusammenhangs in seiner Bestimmtheit zu betrachten. Diese Betrachtung ist der tiefste Gegenstand, der erhabenste, darum auch der schwerste; sie kommt nicht mit endlichen Kategorien aus; d. h. die Denkweise, die wir im gemeinen Leben, im Verkehr mit zufälligen Dingen, aber ebenso, die wir in den Wissenschaften gewohnt sind, reicht nicht aus; die letztern haben ihre Grundlage, ihre Logik in Zusammenhängen des Endlichen, Ursache, Wirkung; ihre Gesetze, Gattungen, die Weisen des Schließens

ſind lauter Verhältniſſe des Bedingten, die in dieſer Höhe ihre Bedeutung verlieren, zwar gebraucht werden müſſen, aber ſo, daß ſie immer zurückgenommen und berichtigt werden. Der Gegenſtand, die Gemeinſchaft Gottes und des Menſchen mit einander, iſt eine Gemeinſchaft des Geiſtes mit dem Geiſte; — er ſchließt die wichtigſten Fragen in ſich; — es iſt eine Gemeinſchaft, ſchon darin liegt die Schwierigkeit, ebenſo ſehr den Unterſchied darin feſtzuhalten, als ihn ſo zu beſtimmen, daß auch die Gemeinſchaft erhalten werde. Daß der Menſch von Gott weiß, iſt nach der weſentlichen Gemeinſchaft ein gemeinſchaftliches Wiſſen, — d. i. der Menſch weiß nur von Gott, inſofern Gott im Menſchen von ſich ſelbſt weiß, dieß Wiſſen iſt Selbſtbewußtſeyn Gottes, aber ebenſo ein Wiſſen deſſelben vom Menſchen, und dieß Wiſſen Gottes vom Menſchen iſt Wiſſen des Menſchen von Gott. Der Geiſt des Menſchen, von Gott zu wiſſen, iſt nur der Geiſt Gottes ſelbſt. Hierher fallen dann die Fragen von der Freiheit des Menſchen, von der Verknüpfung ſeines individuellen Wiſſens und Bewußtſeyns mit dem Wiſſen, in dem er in Gemeinſchaft mit Gott iſt, von dem Wiſſen Gottes in ihm. Dieſe Fülle des Verhältniſſes des menſchlichen Geiſtes zu Gott aber iſt nicht unſer Gegenſtand; wir haben dieß Verhältniß nur an ſeiner abſtracteſten Seite aufzunehmen, — nämlich als den Zuſammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen. So contraſtirend dieſe Dürftigkeit mit jenem Reichthum des Inhalts iſt, ſo iſt doch zugleich das logiſche Verhältniß auch der Grundfaden für die Bewegung jener inhaltsvollen Fülle.

Fünfzehnte Vorleſung.

Der Zuſammenhang dieſer Gedankenbeſtimmungen, der den ganzen Inhalt des in Rede ſtehenden Beweiſes ausmacht, — daß derſelbe dem nicht entſpricht, was in dem Beweiſe geleiſtet

werden ſoll, davon iſt nachher noch weſentlich zu ſprechen, — iſt im Bisherigen ſchon Gegenſtand unſerer Unterſuchung geweſen; aber die eigentlich ſpeculative Seite des Zuſammenhangs iſt noch zurück, und hier iſt, ohne dieſe logiſche Unterſuchung hier auszuführen, anzugeben, welche Beſtimmung deſſelben ſie betrifft. Das Moment, auf das hauptſächlich in dieſem Zuſammenhange aufmerkſam gemacht worden, iſt, daß er ein Uebergang, d. h. daß das, wovon ausgegangen worden iſt, darin die Beſtimmung eines Negativen hat, als ein zufälliges Seyn, nur als Erſcheinung iſt, welches ſeine Wahrheit an dem abſolut-Nothwendigen, dem wahrhaft Affirmativen deſſelben habe. Was nun dabei vors erſte die erſtere Beſtimmung, das negative Moment, betrifft, ſo gehört zur ſpeculativen Auffaſſung nur dieß, daß daſſelbe nicht als das bloße Nichts genommen wird; es iſt nicht ſo abſtract vorhanden; ſondern iſt nur ein Moment in der Zufälligkeit der Welt; das Negative ſo nicht als das abſtracte Nichts zu nehmen, ſoll daher keine Schwierigkeit haben; in dem, was die Vorſtellung als die Zufälligkeit, Beſchränktheit, Endlichkeit, Erſcheinung vor ſich hat, hat ſie ein Daſeyn, eine Exiſtenz, aber weſentlich die Negation darin; die Vorſtellung iſt concreter und wahrer als der abſtrahirende Verſtand, der, wenn er von einem Negativen hört, zu leicht das Nichts daraus macht, das bloße Nichts, das Nichts als ſolches, und jene Verbindung aufgiebt, in der es mit der Exiſtenz geſetzt iſt, inſofern dieſe als zufällige, erſcheinende u. ſ. f. beſtimmt wird. Die denkende Analyſe zeigt in ſolchem Inhalt die beiden Momente eines Affirmativen, des Daſeyns, der Exiſtenz als eines Seyns, aber auch deſſelben, das in ſich die Beſtimmung des Endes, des Fallens, der Schranke u. ſ. f., als der Negation hat; das Denken muß ſie, um das Zufällige zu faſſen, nicht auseinander fallen laſſen, in ein Nichts für ſich und in ein Seyn für ſich; denn ſo ſind ſie nicht im Zufälligen,

ſondern es faßt beide in ſich; ſie ſind alſo nicht, jedes für ſich in der Verbindung mit einander, das Zufällige ſelbſt, wie es iſt, als dieſe Verbindung beider zu nehmen. Dieß iſt denn die ſpeculative Beſtimmung, ſie bleibt dem Inhalte der Vorſtellung getreu, wogegen dem abſtracten Denken, welches die beiden Momente, jedes für ſich, feſthält, dieſer Inhalt entflohen iſt; er hat das, was Gegenſtand des Verſtandes iſt, das Zufällige, aufgelöſt.

Das Zufällige iſt nun, ſo beſtimmt, der Widerſpruch in ſich; das ſich Auflöſende gleichfalls ſomit eben ein ſolches, wie es unter den Händen des Verſtandes geworden iſt. Aber die Auflöſung iſt zweierlei; durch die, welche der Verſtand vorgenommen hat, iſt der Gegenſtand, die concrete Verbindung, nur verſchwunden, in der andern Auflöſung iſt derſelbe noch erhalten. Dieſe Erhaltung jedoch hilft ihm nicht viel, oder Nichts, denn er iſt in derſelben als der Widerſpruch beſtimmt, und der Widerſpruch löſt ſich auf; was ſich widerſpricht, iſt Nichts. So richtig dieß iſt, ſo unrichtig iſt es zugleich. Widerſpruch und Nichts ſind doch wenigſtens von einander unterſchieden; der Widerſpruch iſt concret, er hat noch einen Inhalt, er enthält noch ſolche, die ſich widerſprechen; er ſpricht ſie noch, er ſagt es aus, von was er der Widerſpruch iſt; das Nichts hingegen ſpricht nicht mehr, iſt inhaltslos, das vollkommen leere. Dieſe concrete Beſtimmung des einen und die ganz abſtracte des andern iſt ein ſehr wichtiger Unterſchied. Ferner iſt auch Nichts gar nicht der Widerſpruch; Nichts widerſpricht ſich nicht, es iſt identiſch mit ſich; es erfüllt daher den logiſchen Satz: daß Etwas ſich nicht widerſprechen ſolle, vollkommen; oder wenn dieſer Satz ſo ausgeſprochen wird: Nichts ſoll ſich widerſprechen, ſo iſt dieß nur ein Sollen, das keinen Erfolg hat; denn Nichts thut das nicht, was es ſoll, es widerſpricht ſich nämlich nicht. Wenn aber thetiſch geſagt wird: Nichts, was iſt, widerſpricht ſich, ſo hat es damit unmittelbar ſeine Richtigkeit, denn

zufällig, nur vereinzelt, nur an dieſem Orte vorhanden. Was das unbefriedigende iſt, iſt, daß die Beſtimmungen *für ſich* genommen werden können, das heißt ſo, wie ſie *ſelbſt* als ſolche ſeyen, ſich nur auf ſich beziehen, alſo unmittelbar, ſo *an ihnen ſelbſt* nicht vermittelt ſind. Die Vermittelung iſt ihnen ſomit nur etwas äußerlich Angethanes, als ſelbſt Zufälliges; d. h. die eigene innere Nothwendigkeit der Zufälligkeit iſt nicht dargethan.

Dieſe Reflexion führte ſomit auf die Nothwendigkeit des Ausgangspunkts an ihm ſelbſt, den wir als gegeben, eben als Ausgangspunkt, aufgenommen haben; — ſie führt auf den Uebergang nicht vom Zufälligen zum Nothwendigen, ſondern der an ſich innerhalb des Zufälligen ſelbſt Statt hat, von einem jeden der Momente aus, die daſſelbe conſtituiren, zu ſeinem Andern. Dieß würde zur Analyſe der erſten abſtracten logiſchen zurückführen, und es genügt hier, die Zufälligkeit als das Uebergehen an ihm ſelbſt, ſein ſelbſt aufheben, wie es in der Vorſtellung iſt, anzunehmen.

Damit iſt zugleich das zweite Moment, der abſoluten Nothwendigkeit, in der aufgezeigten Auflöſung der Zufälligkeit angegeben; nämlich das der Vermittelung mit ſich ſelbſt. Die Momente der Zufälligkeit ſind zunächſt Andere gegeneinander, und jedes iſt ſo darin geſetzt als vermittelt mit einem *Andern* ſeiner. Aber in der Einheit beider iſt jedes ein Negirtes, damit iſt ihr Unterſchied aufgehoben, und indem noch von dem Einen beider geſprochen wird, ſo iſt es nicht mehr bezogen auf ein von ihm Unterſchiedenes, hiermit auf ſich ſelbſt; die Vermittelung alſo mit ſich geſetzt.

Die ſpeculative Betrachtung hat demnach dieſen Sinn, daß ſie das Zufällige an ihm ſelbſt in ſeiner Auflöſung erkennt, welche zunächſt als eine äußerliche Analyſe dieſer Beſtimmung erſcheint; aber ſie iſt nicht nur dieß, ſondern iſt die Auflöſung derſelben an ihr ſelbſt, das Zufällige ſelbſt iſt dieß, ſich aufzulöſen, an ihm das Uebergehen zu ſeyn. Aber zweitens iſt dieſe

der Vergleichung oder Erinnerung aufeinander bezogen werden. Das Endliche und Unendliche halten ſich ſchlechthin in der Trennung, dieß vorausgeſetzt, ſo iſt die Beſchäftigung des Geiſtes mit dem Endlichen eine beſondere Beſchäftigung, und ſeine Beſchäftigung mit dem Unendlichen, Empfinden, Glauben, Wiſſen ein einzelner, unmittelbarer, einfacher Act; nicht ein Act des Uebergehens. Wie das Endliche und Unendliche beziehungslos ſind, ſo auch die Acte des Geiſtes, ſeine Erfüllungen mit dieſen Beſtimmungen, Erfüllungen nur mit dem einen oder dem anderen, beziehunglos aufeinander. Wenn ſie auch gleichzeitig ſeyn können, mit dem Unendlichen auch Endliches im Bewußtſeyn iſt, ſo ſind ſie nur Vermiſchungen; es ſind zwei für ſich beſtehende Thätigkeiten, die ſich einander nicht vermitteln.

Die Wiederholung, die in dieſer Vorſtellung liegt von der gewöhnlichen Scheidung des Endlichen und Unendlichen, iſt ſchon angedeutet; von jener Trennung, durch welche das Endliche für ſich auf einer Seite, und das Unendliche auf der anderen gegenüber gehalten, und das erſtere nicht weniger, auf dieſe Weiſe für abſolut erklärt wird; der Dualismus, der in weiterer Beſtimmung der Manichäismus iſt. Daß aber das Endliche abſolut ſey, dieß wollen diejenigen ſelbſt nicht, die ſolches Verhältniß feſtſetzen; aber ſie können jener Conſequenz nicht entgehen, welche keine erſt aus jener Behauptung gezogene Conſequenz, ſondern die directe Behauptung ſelbſt iſt, daß das Endliche in keiner Verbindung mit dem Unendlichen, kein Uebergang von jenem zu dieſem möglich ſey, das Eine ſchlechthin von dem Anderen geſchieden ſey. Wird aber doch auch wieder eine Beziehung derſelben vorgeſtellt, ſo iſt bei der angenommenen Unverträglichkeit beider das Verhältniß nur negativer Art; das Unendliche ſoll das Wahre und das allein d. i. abſtract Affirmative ſeyn, ſo daß es als Beziehung nur als Macht gegen das Endliche iſt, das in jenem ſich nur vernichtet; das Endliche muß, um zu ſeyn, ſich vor dem Unendlichen zurückhalten, daſſelbe fliehen; in der

Berührung damit kann es nur untergehen. In der subjectiven Existenz, die wir von diesen Bestimmungen vor uns haben, nämlich dem endlichen und unendlichen Wissen, soll die eine Seite, die der Unendlichkeit, das unmittelbare Wissen des Menschen von Gott seyn; die ganze andere Seite ist aber der Mensch überhaupt, er eben ist das Endliche, von dem vornehmlich die Rede ist, und eben dieß sein Wissen von Gott, es mag nun unmittelbar genannt werden oder nicht, ist sein Seyn, des Endlichen Wissen und Uebergehen von demselben zum Unendlichen. Wenn nun aber auch die Beschäftigung des Geistes mit dem Endlichen und die Beschäftigung desselben mit dem Unendlichen zweierlei geschiedene Thätigkeiten seyn sollen, so wäre die letzte als Erhebung des Geistes selbst nicht dieser immanente Uebergang und die Beschäftigung mit dem Endlichen ihrer Seits auch absolut, und schlechthin auf das Endliche als solches beschränkt. Hierüber ließe sich eine weitläufige Betrachtung anstellen; es mag hier genügen, nur daran zu erinnern, daß auch diese Seite, wenn gleich das Endliche ihr Gegenstand und Zweck ist, nur wahrhafte Beschäftigung, sey es Erkennen, Wissen, Dafürhalten, oder ein praktisches und moralisches Verhalten, seyn kann, insofern solches Endliche nicht für sich, sondern in seiner Beziehung auf das Unendliche, das Unendliche in ihm, gewußt, erkannt, bethätigt, überhaupt in dieser Bestimmung Gegenstand und Zweck ist. — Bekannt genug ist die Stellung, die dem Religiösen in Individuen und selbst in Religionen gegeben wird, daß dasselbe, Andacht, Herzens- und Geisteszerknirschung und Opfergaben, für sich als ein abgeschiedenes Geschäft abgemacht wird, und daneben das weltliche Leben, der Kreis der Endlichkeit, sich selber hingegeben und freigelassen bleibt, ohne Einfluß des Unendlichen, Ewigen, Wahren auf denselben, — d. h. ohne daß in dem Kreise des Endlichen zum Unendlichen übergegangen, das Endliche durch das Unendliche zur Wahrheit und Sittlichkeit vermittelt, und ebenso ohne daß das

Resultates ebenso aufgehoben ist; — die Vermittelung war das Sich-selbst-aufheben der Vermittelung. — Wesen ist die noch ganz abstracte Identität mit sich, es ist weder Subject, noch weniger Geist; die ganze Bestimmung fällt in die absolute Nothwendigkeit, die als Seyn ebenso unmittelbar Seyendes ist, — in der That an sich zum Subjecte sich beschließt, aber zunächst in der bloß oberflächlichen Form von Seyendem, absolut-Nothwendigem.

Daß aber diese Bestimmung für unsere Vorstellung Gottes nicht hinreicht, diesen Mangel lassen wir einstweilen insofern bei Seite gestellt seyn, als bereits angegeben worden, daß die andern Beweise die weitern, concretern Bestimmungen herbeiführen. Aber es sind Religionen und philosophische Systeme, deren Mangelhaftigkeit darin liegt, daß sie nicht über die Bestimmung der absoluten Nothwendigkeit hinausgegangen sind. Die concretern Gestalten, in welchen dieß Princip in den erstern ausgebildet ist, zu betrachten, gehört in die Philosophie der Religion und in die Geschichte der Religionen. Hier mag nach dieser Seite nur dieß bemerkt werden, daß überhaupt die Religionen, denen solche Bestimmtheit zu Grunde liegt, in der innern Consequenz des concreten Geistes reicher, mannigfaltiger werden als das abstracte Princip zunächst mit sich bringt; in der Erscheinung und in dem Bewußtseyn fügen sich die weitern Momente der erfülltern Idee, inconsequent gegen jenes abstracte Princip hinzu. Aber es ist wesentlich zu unterscheiden, ob diese Zusätze der Gestaltung nur der Phantasie angehören und das Concrete in seinem Innern nicht über jene Abstraction hinausgeht, so daß wie in orientalischen, namentlich der indischen Mythologie, der unendliche Reichthum von Götterpersonen, die nicht nur als Mächte überhaupt, sondern als selbstbewußte, wollende Figuren eingeführt werden, doch geistlos bleibt, oder aber jener Einen Nothwendigkeit unerachtet in diesen Personen das höhere geistige Princip und damit in ihren Verehrern die geistige Freiheit aufgetaucht

iſt. So ſehen wir die abſolute Nothwendigkeit als das Schickſal in der Religion der Griechen als das Oberſte, Letzte geſtellt, — und nur unter demſelben noch den heitern Kreis concreter, lebendiger, auch als geiſtig und bewußt vorgeſtellter Götter, die ſich wie in der genannten und andern Mythologien zu einer weiten Menge von Heroen, Nymphen des Meeres, der Flüſſe u. ſ. f., der Muſen, der Faunen u. ſ. f. ausdehnen, und Theils als Chor und Begleitung, als weitere Particulariſationen eines der göttlichen höhern Häupter, Theils als Gebilde von geringerem Gehalt überhaupt ſich an die gewöhnliche Aeußerlichkeit der Welt und ihre Zufälligkeiten anſchließen. Hier macht die Nothwendigkeit die abſtracte Macht über alle die beſondern geiſtigen, ſittlichen und natürlichen Mächte aus, aber dieſe letztern behalten Theils nur die Bedeutung geiſtloſer, natürlicher Macht, die der Nothwendigkeit ganz verfallen bleibt, und ihre Perſönlichkeiten ſind nur Perſoniſicationen, Theils aber, ob ſie gleich auch nicht Perſonen genannt zu werden verdienen, enthalten ſie die höhere Beſtimmung der ſubjectiven Freiheit in ſich, und ſtehen auf dieſer über ihrer Herrin, der Nothwendigkeit, der nur die Beſchränktheit dieſes tiefern Princips noch unterworfen iſt, welches Princip anderwärtsher ſeine Reinigung von dieſer Endlichkeit, in der es zunächſt hervortritt, zu erwarten und für ſich in ſeiner unendlichen Freiheit ſich zu manifeſtiren hat.

Die conſequente Durchführung der Kategorie der abſoluten Nothwendigkeit iſt in Syſtemen nachzuſehen, die vom abſtracten Gedanken ausgehen; dieſe Durchführung betrifft die Beziehung dieſes Princips auf die Mannigfaltigkeit der natürlichen und geiſtigen Welt. Die abſolute Nothwendigkeit als das einzige Wahre und wahrhaft Wirkliche zu Grunde gelegt, in welches Verhältniß ſind die weltlichen Dinge zu ihr geſetzt? Dieſe Dinge ſind nicht nur die natürlichen, ſondern auch der Geiſt, die geiſtige Individualität mit allen ihren Begriffen, Intereſſen und

Zwecken. Dies Verhältniß ist aber schon in jenem Princip bestimmt; sie sind zufällige Dinge. Ferner sind sie von der absoluten Nothwendigkeit selbst unterschieden; aber sie haben kein selbstständiges Seyn gegen sie, aber diese damit auch nicht gegen sie; — es ist nur Ein Seyn, und dieß kommt der Nothwendigkeit zu, die Dinge sind nur dieß, ihr zuzufallen. Das, was wir als die absolute Nothwendigkeit bestimmt haben, ist näher zum allgemeinen Seyn, zur Substanz zu hypostasiren, als Resultat ist sie die durch Aufheben der Vermittelung mit sich vermittelte Einheit, — so einfaches Seyn, sie allein das Subsistiren der Dinge. Wenn vorhin an die Nothwendigkeit als griechisches Schicksal erinnert worden ist, so ist sie die bestimmungslose Macht, aber das Seyn selbst ist von jener Abstraction schon zu diesen herabgestiegen, über denen sie seyn soll. Jedoch wäre auch das Wesen oder die Substanz selbst nur das Abstractum, so hätten die Dinge außer ihr das selbstständige Bestehen concreter Individualität; sie muß zugleich als die Macht derselben bestimmt seyn, das negative Princip, welches sich in ihnen geltend macht, wodurch sie eben das Vergehende, Vergängliche, nur Erscheinung sind. Dieß Negative haben wir als die eigene Natur der zufälligen Dinge gesehen; sie haben diese Macht so an ihnen selbst und sind nicht Erscheinung überhaupt, sondern die Erscheinung der Nothwendigkeit. Diese enthält die Dinge oder vielmehr in ihrem Momente der Vermittelung; aber ist nicht durch Anderes ihrer selbst vermittelt, sondern ist die Vermittelung zugleich ihrer selbst mit sich. Sie ist der Wechsel ihrer absoluten Einheit, sich als Vermittelung zu bestimmen, d. i. als äußere Nothwendigkeit, Verhalten von Anderem zu Anderem, d. i. in die unendliche Vielheit, die in sich durch und durch bedingte Welt, sich zu zerstreuen, aber so daß sie die äußerliche Vermittelung, die zufällige Welt zu einer Erscheinungswelt herabsetzt und in ihr als deren Macht in diesem Nichtigen mit sich selbst zusammengeht, sich selbst sich

gleich setzt. So ist Alles in sie eingeschlossen, und sie ist in Allem unmittelbar gegenwärtig; sie ist von der Welt sowohl das Seyn als der Wechsel und die Veränderung.

Die Bestimmung der Nothwendigkeit, wie ihr speculativer Begriff sich uns explicirt hat, ist überhaupt der Standpunkt, welcher Pantheismus genannt zu werden pflegt, und bald entwickelter und ausdrücklicher, bald oberflächlicher das angegebene Verhältniß ausspricht. Schon das Interesse, das dieser Name in neuern Zeiten wieder erweckt hat, noch mehr das Interesse des Princips selbst erfordert, unsere Aufmerksamkeit noch darauf zu richten. Der Mißverstand, der in Ansehung desselben obwaltet, kann nicht unerwähnt und unberichtigt gelassen werwen, und dann ist auch die Stellung des Princips in der höheren Totalität, der wahrhaften Idee Gottes, im Zusammenhange damit zu erwägen. Indem vorhin die Betrachtung der religiösen Gestaltung des Princips auf die Seite gestellt worden, so kann, um ein Bild von demselben vor die Vorstellung zu bringen, für den ausgebildetsten Pantheismus die indische Religion angeführt werden; mit welcher Ausbildung dieß zugleich verbunden ist, daß die absolute Substanz, das in sich Einige, in der Form des Denkens unterschieden von der accidentellen Welt als existirend vorgestellt wird. Die Religion enthält für sich wesentlich das Verhältniß des Menschen zu Gott, und als Pantheismus läßt sie das Eine Wesen um so weniger in der Objectivität stehen, in welcher die Metaphysik dasselbe als Gegenstand belassen und zu halten die Bestimmung zu haben meint. Auf den merkwürdigen Charakter dieser Subjectivirung der Substanz ist zuerst aufmerksam zu machen. Das selbstbewußte Denken macht nämlich nicht nur jene Abstraction der Substanz, sondern ist dieses Abstrahiren selbst; es ist diese selbst einfache Einheit als für sich existirend, welche die Substanz heißt. So wird dieß Denken als die Welten erschaffende und erhaltende, und ebenso deren particularisirtes Daseyn verän-

dernde, umwandelnde Macht gewußt — dieß Denken heißt Brahm, es existirt als das natürliche Selbstbewußtseyn der Brahminen, und als das Selbstbewußtseyn Anderer, welche ihr mannigfaltiges Bewußtseyn, Empfindungen, sinnliche und geistige Interessen und die Regsamkeit in derselben bezwingen, ertödten und es zur vollkommenen Einfachheit und Leerheit jener substantiellen Einheit reduciren. So gilt dieß Denken, diese Abstraction der Menschen in sich als die Macht der Welt. — Die allgemeine Macht particularisirt sich zu Göttern, die jedoch zeitlich und vergänglich sind, oder was dasselbe ist, alle Lebendigkeit, geistige wie natürliche Individualität wird aus der Endlichkeit ihres nach allen Seiten bedingten Zusammenhangs gerissen, — aller Verstand an demselben getilgt, — und in die Gestalt daseyender Göttlichkeit erhoben. —

Wie erinnert, erscheint in diesen Pantheismen als Religionen das Princip der Individualisation in der Inconsequenz gegen die Macht der substantiellen Einheit. Die Individualität wird zwar nicht bis zur Persönlichkeit gesteigert; aber die Macht entfaltet sich wild genug als Inconsequenz des Uebergehens in das Entgegengesetzte; wir befinden uns auf einem Boden zügelloser Verrücktheit, wo die gemeinste Gegenwart unmittelbar zu einem Göttlichen erhoben und die Substanz in endlicher Gestalt existirend vorgestellt ist, und ebenso unmittelbar die Gestaltung sich verflüchtigt.

Die orientalische Weltanschauung ist im Allgemeinen diese Erhabenheit, welche alle Vereinzelung in die besonderen Gestaltungen, und die particularen Existenzen und Interessen in das Weite führt, das Eine in Allem anschaut, und dieß für sich abstracte Eine eben damit in alle Herrlichkeit und Pracht des natürlichen und geistigen Universums kleidet. Die Seele ihrer Dichter taucht sich in diesen Ocean, ertrinkt darin alle Bedürfnisse, Zwecke und Sorgen eines kleinlichen gebundenen Lebens

und schwelgt in dem Genuß dieser Freiheit, zu dem sie alle Schönheit der Welt als Schmuck und Zierrath verwenden.

Schon aus diesem Bild erhellt das, worüber ich mich anderwärts erklärt habe, daß der Ausdruck Pantheismus oder vielmehr der deutsche Ausdruck, in welchen er etwa umgesetzt wird, daß Gott das Eine und Alles sey, — τὸ ἓν καὶ πᾶν, — zu der falschen Vorstellung führt, daß in pantheistischer Religion oder Philosophie Alles, d. h. jede Existenz in ihrer Endlichkeit und Einzelnheit seyend als Gott oder als ein Gott ausgesprochen, das Endliche als seyend vergöttert werde. Dergleichen Zumuthung kann nur in einen bornirten menschlichen, oder vielmehr Schulverstand kommen, welcher gänzlich unbekümmert um das, was wirklich ist, sich eine Kategorie, und zwar die der endlichen Vereinzelung festsetzt, und die Mannigfaltigkeit, von der er gesprochen findet, nun als feste, seyende, substantielle Vereinzelung faßt. Es ist nicht zu verkennen, daß die wesentliche und christliche Bestimmung der Freiheit und der Individualität, die als frei unendlich in sich und Persönlichkeit ist, den Verstand dazu verleitet, die Vereinzelung der Endlichkeit in der Kategorie eines seyenden unveränderlichen Atomen zu fassen, und das Moment des Negativen, welches in Macht und in deren allgemeinen Systeme liegt, zu übersehen. Alles, d. h. alle Dinge in ihrer existirenden Vereinzelung, — seyen Gott, — so stellt er sich den Pantheismus vor, indem er das πᾶν in dieser bestimmten Kategorie von Allem und jedem Einzelnen nimmt; — eine solche Ungereimtheit ist keinem Menschen je in den Kopf gekommen, außer solchen Anklägern des Pantheismus. Dieser ist vielmehr das Gegentheil der Ansicht, die sie ihm zuschreiben; das Endliche, Zufällige ist nicht das für sich bestehende, im affirmativen Sinne nur Manifestation, Offenbarung des Einen, die Erscheinung nur desselben, die für sich selbst nur Zufälligkeit ist; sogar ist die negative Seite, das Untergehen in der Macht die Idealität des Seyenden, als mo-

mentanen Ausgangspunktes, in der Macht, die überwiegende Seite. Wohingegen jener Verstand dafür hält, daß diese Dinge für sich sind, ihr Wesen in sich haben, und so in und nach dieser endlichen Wesenheit göttlich seyn, oder gar Gott seyn sollen; sie können von der Absolutheit des Endlichen nicht loskommen; und in der Einheit mit dem Göttlichen sich nicht dasselbe als aufgehoben und verschwindend denken, sondern erhalten es sich darin immer noch als seyend; vielmehr, indem das Endliche, wie sie sagen, durch den Pantheismus verunendlicht wird, eben hiermit hat das Endliche kein Seyn mehr.

Die philosophischen Systeme der Substantialität — es ist vorzuziehen, sie so und nicht Systeme des Pantheismus zu nennen, wegen jener falschen Vorstellung, die sich mit diesem Namen verknüpft — unter den Alten ist im Allgemeinen das eleatische, unter den Neueren das spinozistische System zu nennen — sind, wie erinnert, consequenter, als die Religionen, indem sie in der metaphysischen Abstraction festhalten. Die eine Seite des Mangels, mit dem sie behaftet sind, ist die in der Verstandesvorstellung des Ganges der Erhebung aufgezeigte Einseitigkeit, — nämlich daß sie von dem vorhandenen Daseyn anfangen, dasselbe als ein Nichtiges, und als die Wahrheit desselben das absolute Eine erkennen. Sie haben eine Voraussetzung, negiren sie in der absoluten Einheit, aber kommen nicht zurück daraus zu jener Voraussetzung, sie lassen die Welt, welche selbst nur in einer Abstraction der Zufälligkeit, des Vielen u. s. f. gefaßt ist, nicht aus der Substanz erzeugt werden; es geht alles nur in diese Einheit als in die ewige Nacht, ohne daß sie als Princip bestimmt wäre, welches sich selbst zu seiner Manifestation bewegte, welches producirte, — als das Unbewegte, welches bewegt; — nach dem tiefen Ausdrucke des Aristoteles.

a. In diesen Systemen ist das Absolute, ist Gott bestimmt als das Eine, das Seyn, das Seyn in allem Daseyn, die

abſolute Subſtanz, das nicht nur durch Anderes, ſondern das an und für ſich nothwendige Weſen; die Causa sui, — Urſache ſeiner ſelbſt und damit Wirkung ſeiner ſelbſt; d. i. die ſich ſelbſt aufhebende Vermittelung. Die Einheit in dieſer letzteren Beſtimmung gehört einem unendlich tiefer gebildeten Denken an als die abſtracte des Seyns oder des Einen. Dieſer Begriff iſt zur Genüge erläutert worden; Causa sui iſt ein ſehr frappanter Ausdruck für dieſelbe und es kann daher noch eine erläuternde Rückſicht darauf genommen werden. Das Verhältniß von Urſache und Wirkung gehört dem aufgezeigten Momente der Vermittelung durch Anderes, das wir in der Nothwendigkeit geſehen haben, an, und iſt die beſtimmte Form derſelben; durch ein Anderes iſt Etwas vollſtändig vermittelt, inſofern dieß Andere ſeine Urſache iſt. Dieſe iſt die urſprüngliche Sache, als ſchlechthin unmittelbar und ſelbſtſtändig; die Wirkung dagegen das nur geſetzte, abhängige und ſo fort. Der Gegenſatz als von Seyn und Nichts, Einem und Vielem u. ſ. f. enthält ſeine Beſtimmungen ſo, daß ſie in ihrer Beziehung aufeinander gleichen, auch noch außerdem als unbezogen für ſich gelten, das Poſitive, das Ganze u. ſ. f. iſt auf das Negative, die Theile wohl bezogen und dieſe Beziehung gehört zu ihrem weſentlichen Sinn, aber außer dieſer Beziehung hat das Poſitive, wie das Negative, das Ganze, die Theile u. ſ. f. auch noch die Bedeutung einer Exiſtenz für ſich. Aber die Urſache und Wirkung haben ſchlechthin nur ihren Sinn in ihrer Beziehung; die Urſache geht nicht darüber hinaus, eine Wirkung zu haben; der Stein, der fällt, hat die Wirkung eines Drucks auf den Gegenſtand, auf welchen er fällt, außer dieſer Wirkung, die er als ein ſchwerer Körper hat, iſt er ſonſt noch phyſikaliſch beſondert und von anderen gleich ſchweren Körpern verſchieden; oder indem er in dieſem Drucke fortdauernd Urſache iſt, nehmen wir zum Beiſpiel, daß ſeine Wirkung vorübergehend iſt, indem er einen anderen Körper zerſchlägt, ſo hört er inſo-

fern auf Urſache zu ſeyn, und iſt gleichfalls außer dieſer Beziehung ein Stein, was er vorher war. Dieß ſchwebt der Vorſtellung vornehmlich vor, inſofern ſie ſich die Sache als die urſprüngliche, auch außerhalb ihres Wirkens beharrende beſtimmt. Allein der Stein bleibt außer jener ſeiner Wirkung allerdings Stein, allein nicht Urſache; dieß iſt er nur in ſeiner Wirkung, nimmt man die Zeitbeſtimmung während ſeiner Wirkung.

Urſache und Wirkung ſind ſo überhaupt untrennbar; jede hat nur ſo weit Sinn und Seyn, als ſie in dieſer Beziehung auf die andere iſt; und doch ſollen ſie ſchlechthin verſchieden ſeyn; wir bleiben ebenſo feſt dabei ſtehen, daß die Urſache nicht die Wirkung und die Wirkung nicht die Urſache iſt, und der Verſtand hält hartnäckig an dieſem Fürſichſeyn jeder dieſer Beſtimmungen, an ihrer Beziehungsloſigkeit.

Wenn wir aber geſehen haben, daß die Urſache von der Wirkung untrennbar iſt, daß ſie nur einen Sinn hat in dieſer, ſo iſt ſomit die Urſache ſelbſt vermittelt durch die Wirkung; in und durch die Wirkung iſt ſie erſt Urſache. Dieß heißt aber nichts anderes, als die Urſache iſt Urſache ihrer ſelbſt, nicht eines Anderen; denn dieß, was das Andere ſeyn ſollte, iſt ſo, daß in ihm die Urſache erſt Urſache, darin alſo nur bei ſich ſelbſt ankommt, darin nur ſich bewirkt.

Jacobi hat auf dieſe ſpinoziſtiſche Beſtimmung, die Causa sui, reflectirt, (Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen, 2te Ausg. S. 416.) und ich führe ſeine Kritik darüber auch deswegen an, weil ſie ein Beiſpiel iſt, wie Jacobi, der Anführer der Parthei des unmittelbaren Wiſſens, des Glaubens, der den Verſtand ſo ſehr verwirft, indem er Gedanken betrachtet, über den bloßen Verſtand nicht hinauskommt. Ich übergehe, was er am angeführten Orte über den Unterſchied der Kategorie von Grund und Folge und der von Urſache und Wirkung angiebt, und an dieſem Unterſchiede auch in ſpäteren polemiſchen Aufſätzen eine wahrhafte Beſtimmung für die Natur

Gottes zu haben glaubt; ich führe nur die nächſte Folge an, die er angiebt, daß man aus der Verwechslung beider habe, nämlich „daß man glücklich herausbringe, daß die Dinge entſtehen können, ohne daß ſie entſtehen, ſich verändern, ohne ſich zu verändern, vor und nach einander ſeyn können, ohne vor und nach einander zu ſeyn.“ Solche Folgerungen aber ſind zu ungereimt, als daß darüber weiter etwas zu ſagen wäre; der Widerſpruch, auf den der Verſtand einen Satz hinausgebracht hat, iſt ein Letztes, ſchlechthin die Grenze am Horizont des Denkens, über die man nicht weiter kann, ſondern davor nur umkehren muß. Die Auflöſung aber dieſes Widerſpruchs haben wir geſehen, und wollen dieſelbe auf die Geſtalt, in der er hier vorkommt und behauptet wird, anwenden oder vielmehr nur kurz die Beurtheilung obiger Behauptung anzeigen. Unmittelbar ungereimt ſoll die angegebene Conſequenz ſeyn, daß Dinge entſtehen können, ohne zu entſtehen, ſich verändern, ohne ſich zu verändern u. ſ. f. Wir ſehen, daß damit die Vermittelung durch Anderes mit ſich, die Vermittelung als ſich aufhebende Vermittelung ausgedrückt iſt, aber geradezu verworfen wird. Der abſtracte Ausdruck: die Dinge, thut das ſeinige, um Endliches vor die Vorſtellung zu bringen; das Endliche iſt ein ſolches beſchränktes Seyn, dem nur die Eine Qualität von entgegengeſetzten zukommen kann, das in der anderen nicht bei ſich bleibt, ſondern nur zu Grunde geht. Aber das Unendliche iſt dieſe Vermittelung durch das Andere mit ſich ſelbſt, und ohne die Expoſition dieſes Begriffs zu wiederholen, nehmen wir ein Beiſpiel, und ſelbſt nur aus dem Kreiſe des natürlichen, nicht einmal des geiſtigen Daſeyns, — das Lebendige überhaupt. Was uns als deſſen Selbſterhaltung wohl bekannt iſt, iſt in Gedanken ausgedrückt „glücklich“, dieß unendliche Verhältniß, daß das lebendige Individuum, von deſſen Selbſterhaltungsproceß, ohne auf andere Beſtimmungen deſſelben Rückſicht zu nehmen, wir allein hier ſprechen, ſich in ſeiner Exiſtenz

fortdauernd hervorbringt; dieſe Exiſtenz iſt nicht ein ruhendes, identiſches Seyn, ſondern ſchlechthin Entſtehen, Veränderung, Vermittelung mit Anderem, aber die in ſich zurückkehrt. Die Lebendigkeit des Lebendigen iſt ſich entſtehen zu machen, und es iſt ſchon; ſo kann man, was freilich ein gewaltſamer Ausdruck iſt, wohl ſagen: ein ſolches Ding entſteht, ohne zu entſtehen; es verändert ſich, jeder Pulsſchlag iſt durch alle Pulsadern nicht nur, ſondern durch alle Punkte aller ſeiner Gebilde eine Veränderung, worin es daſſelbe Individuum bleibt, und es bleibt nur daſſelbe, ſchlechthin inſofern es dieſe in ſich verändernde Thätigkeit iſt; ſo kann man von ihm ſagen, daß es ſich verändere, ohne ſich zu verändern, und zuletzt ſogar, daß es, freilich nicht die Dinge, vorher ſey, ohne vorher zu ſeyn, wie wir von der Urſache eingeſehen haben, daß ſie vorher, die urſprüngliche Sache, iſt, aber zugleich, vorher, vor ihrer Wirkung, nicht Urſache iſt u. ſ. f. Es iſt aber tädiös und würde ſelbſt eine endloſe Arbeit ſeyn, die Ausdrücke zu verfolgen und einzurichten, in denen ſich der Verſtand ſeinen endlichen Kategorien hingiebt, und dieſe als etwas Feſtes gelten läßt.

Dieſes Vernichten der Verſtandeskategorie der Cauſalität iſt in dem Begriffe geſchehen, der als Causa sui ausgedrückt worden iſt. Jacobi, ohne dieſe Negation des endlichen Verhältniſſes, das Speculative, darin zu erkennen, fertigt ihn bloß auf pſychologiſchem oder, wenn man will, pragmatiſchem Wege ab. Er giebt an, daß „aus dem apodiktiſchen Satze: daß alles eine Urſache haben müſſe, es hart gehalten habe, zu folgern, daß nicht alles eine Urſache haben könne. Darum habe man die Causa sui erfunden.“ Wohl kommt es dem Verſtand hart an, nicht nur etwa jenen ihm apodiktiſchen Satz aufgeben und noch irgend ein anderes Können, (das ſich übrigens in dem angeführten Ausdruck ſchief ausnimmt) annehmen zu ſollen; aber nicht die Vernunft, welche vielmehr ſolches endliche Verhältniß der Vermittelung mit Anderem als freier, beſonders religiöſer

Menſchengeiſt aufgiebt, und deſſen Widerſpruch, auch wie er ſich im Gedanken zum Bewußtſeyn kommt, auch im Gedanken aufzulöſen weiß.

Solche dialektiſche Entwickelung, wie ſie hier gegeben worden, gehört jedoch noch nicht den Syſtemen der einfachen Subſtantialität, den Pantheismen, an; ſie bleiben beim Seyn, Subſtanz ſtehen, welche Form wir wieder aufnehmen wollen. Für ſich dieſe Beſtimmung genommen, iſt ſie Grundlage aller Religionen und Philoſophien; in allen iſt Gott abſolutes Seyn, Ein Weſen, das ſchlechthin an und für ſich ſelbſt nicht durch Anderes beſtehend beſteht, ſchlechthin Selbſtſtändigkeit iſt.

b. Dieſe ſo abſtracten Beſtimmungen gehen nicht weit und ſind ſehr ungenügend; Ariſtoteles (Metaph. I., 5) ſagt von Xenophanes, „der zuerſt einte (ἑνίσας), er hat nichts deutliches vorgebracht — und ebenſo in den ganzen Himmel (wie wir ſagen: ſo ins Blaue hinein —) ſchauend geſagt, das Eine ſey Gott.“ Wenn nun die folgenden Eleaten näher aufgezeigt, daß das Viele und die Beſtimmungen, die auf der Vielheit beruhen, auf den Widerſpruch führen, und ſich ins Nichts auflöſen, und wenn bei Spinoza insbeſondere alles Endliche in die Einheit der Subſtanz verſinkt, ſo geht für dieſe ſelbſt keine weitere, concrete, fruchtbare Beſtimmung hervor. Die Entwickelung betrifft nur die Form der Ausgangspunkte, die eine ſubjective Reflexion vor ſich hat, und ihrer Dialektik, durch welche ſie das ſelbſtſtändig erſcheinende Beſondere und Endliche in jene Allgemeinheit zurückführt. Bei Parmenides findet ſich zwar, daß dieß Eine als Denken beſtimmt wird, oder daß das Denkende das Seyende iſt, auch bei Spinoza iſt die Subſtanz als Einheit des Seyns (der Ausdehnung) und des Denkens beſtimmt; allein darum kann man nicht ſagen, dieß Seyn oder die Subſtanz ſey hiermit als denkend, d. h. als ſich in ſich beſtimmende Thätigkeit geſetzt; ſondern die Einheit des Seyns und des Denkens bleibt als das Eine, Unbewegte, Starre gefaßt. Es iſt

äußerliche Unterscheidung, in Attribute und Modi, Bewegung und Willen, Unterscheiden des Verstandes. — Das Eine ist nicht explicirt als die sich entwickelnde Nothwendigkeit, — nicht wie ihr Begriff angegeben worden ist, als der Proceß, der sie in ihr mit sich vermittelt. Wenn hier das Princip der Bewegung fehlt, so ist dasselbe wohl in concreteren Principien, dem Fließen des Heraklit, auch der Zahl u. s. f. wohl vorhanden, aber Theils ist die Einheit des Seyns, die göttliche Sichselbstgleichheit nicht erhalten, Theils ist solches Princip mit der gemein seyenden Welt in eben solchem Verhältniß als jenes Seyn, Eines, oder Substanz.

c. Außer diesem Einen findet sich nun eben vor die zufällige Welt, das Seyn mit der Bestimmung des Negativen, das Reich der Beschränkungen und Endlichkeiten, — wobei es keinen Unterschied macht, ob dieses Reich als ein Reich des äußerlichen Daseyns, des Scheins, oder nach der Bestimmung des oberflächlichen Idealismus als eine nur subjective Welt, eine Welt des Bewußtseyns vorgestellt wird. Diese Mannigfaltigkeit mit ihren unendlichen Verwickelungen ist getrennt zunächst von jener Substanz, und es ist zu sehen, welches Verhältniß ihr zu diesem Einen gegeben wird. Eines Theils wird dieß Daseyn der Welt nur vorgefunden; Spinoza, dessen System das entwickeltste ist, fängt in seiner Darstellung von Definitionen an, d. h. von vorhandenen Bestimmungen des Denkens und der Vorstellung überhaupt; es sind die Ausgangspunkte des Bewußtseyns vorausgesetzt. Anderen Theils formirt der Verstand diese accidentelle Welt zu einem Systeme, nach den Verhältnissen, Kategorien äußerlicher Nothwendigkeit. — Parmenides giebt die Anfänge eines Systems der Erscheinungswelt, an dessen Spitze die Göttin, die Nothwendigkeit, gestellt ist; — Spinoza hat keine Naturphilosophie gemacht; aber den anderen Theil der concreten Philosophie, eine Ethik abgehandelt; diese war einer Seits consequenter, wenigstens im Allgemeinen an das Princip

der abſoluten Subſtanz anzuknüpfen, weil die höchſte Beſtimmung des Menſchen ſeine Richtung auf Gott, — die reine Liebe Gottes in dem Ausdruck Spinoza's sub specie aeterni iſt. Allein die Principien der philoſophiſchen Betrachtung, der Inhalt, die Ausgangspunkte haben keinen Zuſammenhang mit der Subſtanz ſelbſt — alle ſyſtematiſche Ausführung der Erſcheinungswelt, ſo conſequent ſie in ſich ſelbſt iſt, macht ſich nach dem gewöhnlichen Verfahren, das Wahrgenommene aufzunehmen, zu einer gewöhnlichen Wiſſenſchaft, in welcher das, was als das Abſolute ſelbſt anerkannt wird, das Eine, die Subſtanz nicht lebendig ſeyn ſoll, nicht das Bewegende darin, nicht die Methode, denn ſie iſt beſtimmungslos. Es bleibt von ihr für die Erſcheinungswelt nichts, als daß eben dieſe natürliche und geiſtige Welt überhaupt ganz abſtract, Erſcheinungswelt iſt, oder dieß, daß das Seyn der Welt, als affirmativ, das Seyn, das Eine, die Subſtanz iſt, daß ſie die Beſonderung, wodurch das Seyn eine Welt iſt, die Evolution, Emanation, — ein Herausfallen der Subſtanz aus ſich ſelbſt, — eine ganz begriffloſe Weiſe — in die Endlichkeit, ſo daß in der Subſtanz ſelbſt kein Princip einer Beſtimmung iſt, ſchöpferiſch zu ſeyn, — und drittens, daß ſie die ebenſo abſtracte Macht, das Setzen der Endlichkeit als eines Negativen, das Vergehen derſelben iſt.

(Geſchloſſen am 19. Auguſt 1829.)

Ausführung des teleologiſchen Beweiſes in den Vorleſungen über Religionsphiloſophie vom Sommer 1831.

Kant hat ſchon dieſen Beweis auch, wie die anderen vom Daſeyn Gottes kritiſirt und ſie hauptſächlich um ihren Kredit

gebracht, so daß man es kaum noch der Mühe werth hält, sie selbst näher zu betrachten; doch Kant selbst sagt von diesem Beweise, er verdiene zu jeder Zeit mit Achtung angesehen zu werden; wenn er aber hinzusetzt: der teleologische Beweis sey der älteste, so irrt er. Die erste Bestimmung Gottes ist die der Macht, die weitere ist erst die der Weisheit. Auch kommt dieser Beweis erst bei den Griechen vor, Sokrates spricht ihn aus: (Xenophon. Memor. am Ende des 1sten Buchs). Die Zweckmäßigkeit, besonders in der Form des Guten, macht Sokrates zum Grundprincip. Der Grund, daß er im Gefängnisse sitze, sagt er, ist der, daß die Athenienser es für gut gehalten haben. — Dieser Beweis fällt also auch geschichtlich mit der Entwickelung der Freiheit zusammen.

Den Uebergang von der Religion der Macht zur Religion der Geistigkeit überhaupt haben wir betrachtet: dieselbe Vermittelung, die wir in der Religion der Schönheit erkennen, haben wir auch schon gehabt in den Mittelstufen, aber noch geistlos auseinandergelegt. Weil nun mit jenem Uebergange zur Religion der Geistigkeit eine weitere wesentliche Bestimmung hinzugekommen ist, so haben wir sie abstract zuerst herauszuheben und aufzuzeigen. —

Wir haben hier die Bestimmung der Freiheit als solcher, einer Thätigkeit als Freiheit; ein Schaffen nach der Freiheit; nicht mehr ein ungehindertes nach der Macht, sondern ein Schaffen nach Zwecken. Die Freiheit ist sich selbst Bestimmen und das Thätige, insofern es sich in sich selbst bestimmt, hat die Selbstbestimmung an sich als Zweck. Die Macht ist nur das sich Herauswerfen, so daß im Herausgeworfenen ein Unversöhntes ist, zwar an sich ein Ebenbild, aber es ist noch nicht ausdrücklich im Bewußtseyn, daß das Schaffende sich in seinem Geschöpfe nur erhält und hervorbringt, so daß im Geschöpfe die Bestimmungen des Göttlichen selbst sind. Es ist Gott hier gefaßt mit der Bestimmung der Weisheit, zweckmäßi-

ger Thätigkeit. Die Macht iſt gütig und gerecht, aber erſt das zweckmäßige Thun iſt dieſe Beſtimmung der Vernünftigkeit, daß aus dem Thun nichts Anderes herauskommt, als was ſchon vorher determinirt iſt, d. h. dieſe Identität des Schaffenden mit ſich ſelbſt.

Die Verſchiedenheit der Beweiſe vom Daſeyn Gottes beſteht bloß in der Verſchiedenheit ihrer Beſtimmung: es iſt in ihnen eine Vermittelung, ein Ausgangspunkt und Punkt, zu dem man kommt; im teleologiſchen und phyſikotheologiſchen Beweiſe kommt beiden Punkten die gemeinſchaftliche Beſtimmung der Zweckmäßigkeit zu. Es wird ausgegangen von einem Seyn, welches jetzt als zweckmäßig beſtimmt iſt und was dadurch vermittelt wird, iſt Gott als den Zweck ſetzend und bethätigend. Das Seyn, als das Unmittelbare, wovon im kosmologiſchen Beweiſe angefangen wird, iſt zunächſt ein mannigfaltiges, zufälliges Seyn, Gott wird danach beſtimmt als die an und für ſich ſeyende Nothwendigkeit, die Macht des Zufälligen: die höhere Beſtimmung iſt nun, daß Zweckmäßigkeit vorhanden iſt im Seyn; im Zweck iſt ſchon die Vernünftigkeit ausgedrückt, ein freies ſich ſelbſt Beſtimmen und Bethätigen dieſes Inhalts, damit er, der zunächſt als Zweck ein Innerliches iſt, realiſirt werde und die Realität dem Begriffe oder dem Zwecke entſprechend iſt.

Ein Ding iſt gut, inſofern es ſeine Beſtimmung, ſeinen Zweck erfüllt: dieß iſt, daß die Realität dem Begriffe oder der Beſtimmung angemeſſen iſt. — Es wird in der Welt ein Zuſammenſtimmen von äußerlichen Dingen wahrgenommen, von Dingen, die gleichgültig gegeneinander vorhanden ſind, zufällig gegen Andere für ſich zur Exiſtenz kommen und keine weſentliche Beziehung zu einander haben; dennoch, obſchon die Dinge ſo auseinanderfallen, zeigt ſich eine Einheit, wodurch ſie ſich ſchlechthin angemeſſen ſind. Kant trägt dieß ausführlich vor: die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen unermeßlichen Schauplatz

von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit u. ſ. w. Beſonders am Lebendigen ſowohl in ihm ſelbſt als in ſeiner Beziehung nach Außen erſcheint dieſe Zweckbeſtimmung. Der Menſch, das Thier iſt ein an ihm Mannigfaltiges, hat dieſe Glieder, Eingeweide u. ſ. w., obgleich dieſe ſo nebeneinander zu beſtehen ſcheinen, ſo iſt es doch nur durchaus die allgemeine Zweckbeſtimmung, die ſie erhält, das Eine iſt nur durch das Andere und für das Andere, und alle Glieder und Beſtandtheile der Menſchen ſind nur Mittel für die Selbſterhaltung des Individuums, das hier Zweck iſt. Der Menſch, das Lebendige überhaupt, hat viele Bedürfniſſe. Zu ſeiner Erhaltung iſt nothwendig Luft, Nahrung, Licht ꝛc. Alles dieſes iſt für ſich vorhanden und die Befähigung, zum Zweck zu dienen, iſt ihm etwas Aeußerliches; die Thiere, das Fleiſch, die Luft u. ſ. w., deren der Menſch bedarf, drücken an ſich nicht aus, Zwecke zu ſeyn und doch iſt das Eine ſchlechthin nur Mittel für das Andere. Es iſt da ein innerer Zuſammenhang, der nothwendig iſt, aber als ſolcher nicht exiſtirt: dieſer innere Zuſammenhang macht ſich nicht durch die Gegenſtände ſelbſt, ſondern er iſt von einem Anderen producirt, als dieſe Dinge ſelbſt ſind; die Zweckmäßigkeit bringt ſich nicht durch ſich ſelbſt hervor, die zweckmäßige Thätigkeit iſt außer den Dingen, und dieſe Harmonie, die an ſich iſt und ſich ſetzt, iſt die Macht über dieſe Gegenſtände, die ſie beſtimmt, in Zweckbeſtimmung zu einander zu ſtehen. Die Welt iſt ſo nicht mehr ein Aggregat von Zufälligkeiten, ſondern eine Menge von zweckmäßigen Beziehungen, die aber den Dingen ſelbſt von außen zukommen. Dieſe Zweckbeziehung muß eine Urſache haben, eine Urſache voll Macht und voll Weisheit.

Dieſe zweckmäßige Thätigkeit und dieſe Urſache iſt Gott.

Kant ſagt: es ſey dieſer Beweis der klarſte und für den gemeinen Mann verſtändlich, durch ihn habe die Natur erſt Intereſſe, er belebe die Kenntniß der Natur, wie er von daher

ſeinen Urſprung habe. — Dieß iſt im Allgemeinen der teleologiſche Beweis.

Kant's Kritik iſt nun folgende: — er ſagt, dieſer Beweis ſey vor's erſte darum mangelhaft, weil nur die Form der Dinge in Betracht komme; die Zweckbeziehung geht nur auf die Formbeſtimmung: jedes Ding erhält ſich, iſt alſo nicht bloß Mittel für Anderes, ſondern Selbſtzweck; die Beſchaffenheit, wodurch ein Ding Mittel ſeyn kann, betrifft nur die Form deſſelben, nicht die Materie. Der Schluß ginge alſo nur dahin, daß eine formirende Urſache ſey, damit iſt aber nicht auch die Materie hervorgebracht. Der Beweis, ſagt Kant, erfülle ſo nicht die Idee von Gott, daß er der Schöpfer der Materie, nicht bloß der Form ſey.

Die Form enthält die Beſtimmungen, die ſich aufeinander beziehen, die Materie aber ſoll das Formloſe und damit Beziehungsloſe ſeyn. Es reiche dieſer Beweis alſo nur bis zu einem Demiurgen, einem Bildner der Materie, nicht zum Schöpfer. — Was dieſe Kritik anbetrifft, ſo kann man allerdings ſagen, daß alle Beziehung Form iſt; hiermit wird die Form von der Materie abgeſondert. Wir ſehen, daß damit die Thätigkeit Gottes eine endliche wäre; wenn wir Techniſches produciren, ſo müſſen wir das Material dazu von außen nehmen: die Thätigkeit iſt ſo beſchränkt, endlich; die Materie wird ſo als für ſich beſtehend, als ewig geſetzt. — Das, womit die Dinge gegen Anderes gekehrt ſind, ſind die Qualitäten, die Form, nicht das Beſtehen der Dinge als ſolcher. Das Beſtehen der Dinge iſt ihre Materie. Das iſt zunächſt allerdings richtig, daß die Beziehungen der Dinge in ihre Form fallen; die Frage aber iſt die: iſt dieſer Unterſchied, dieſe Trennung zwiſchen Form und Materie ſtatthaft, können wir jedes ſo beſonders auf die Seite ſtellen? Es wird dagegen in der Logik (Phil. Encyklop. §. 129.) gezeigt, daß die formloſe Materie ein Unding iſt, eine reine Verſtandesabſtraction, die man ſich wohl machen kann,

die aber nicht für etwas Wahres ausgegeben werden darf; die Materie, die man Gott entgegenstellt als ein Unveränderliches, ist bloß Product der Reflexion, oder diese Identität der Formlosigkeit, diese continuirliche Einheit der Materie ist selbst eine der Formbestimmungen; man muß so erkennen, daß die Materie, die man so auf der einen Seite hat, selbst zur anderen Seite, der Form gehört. Dann aber ist auch die Form identisch mit sich, bezieht sich auf sich und darin hat sie gerade das selbst, was als Materie unterschieden wird. Die Thätigkeit Gottes selbst, die einfache Einheit mit sich, die Form ist die Materie. Dieses sich Gleichbleiben, Bestehen ist so an der Form, daß sie sich auf sich selbst bezieht und das ist das Bestehen derselben, dasselbe, was die Materie ist. Also das Eine ist nicht ohne das Andere, sie sind vielmehr Beide dasselbe.

Ferner sagt Kant, der Schluß geht aus von der Ordnung und Zweckmäßigkeit, die in der Welt beobachtet wird — es giebt zweckmäßige Einrichtungen: solche Beziehung der Dinge, die nicht an ihnen selbst ist, dient demnach zum Ausgangspunkt; es wird dadurch ein Drittes, eine Ursache gesetzt; von dem Zweckmäßigen schließt man auf den Urheber, der die Zweckmäßigkeit der Beziehungen einsetzt, man kann also auf nichts Weiteres schließen, als was dem Inhalte nach gegeben ist im Vorhandenen und dem Ausgangspunkte angemessen ist. Die zweckmäßigen Anordnungen zeigen sich nun als erstaunlich groß, von hoher Trefflichkeit und Weisheit, aber eine sehr große und eine bewunderungswürdige Weisheit ist noch nicht absolute Weisheit, es ist eine außerordentliche Macht, die man darin erkennt, das ist aber noch nicht Allmacht. Dieß ist ein Sprung, sagt Kant, zu dem man nicht berechtigt ist, man nehme dann seine Zuflucht zum ontologischen Beweise und dieser fange vom Begriff des allerrealsten Wesens an; zu dieser Totalität reiche aber die bloße Wahrnehmung, von der im teleologischen Beweise ausgegangen wird, nicht hin. — Es ist allerdings zuzugeben,

daß der Ausgangspunkt einen geringeren Inhalt hat als das, zu dem man kommt; in der Welt iſt nur relative Weisheit nicht abſolute. Doch iſt dieß näher zu betrachten. Wir haben hier einen Schluß, man ſchließt von dem Einen auf das Andere: man fängt an von der Beſchaffenheit der Welt und von dieſer ſchließt man weiter auf eine Thätigkeit, auf das Verbindende der außereinander liegenden Exiſtenzen, welches das Innere, das Anſich derſelben iſt und nicht ſchon unmittelbar in ihnen liegt. Die Form des Schließens bringt nun einen falſchen Schein hervor, als ob Gott eine Grundlage habe, von der man ausgeht, Gott erſcheint als Bedingtes: die zweckmäßige Einrichtung iſt die Bedingung und die Exiſtenz Gottes ſcheint ausgeſprochen als Vermitteltes, Bedingtes. Dieß iſt beſonders eine Einwendung, auf der Jacobi gefußt hat: man wolle durch Bedingungen zum Unbedingten kommen; das aber iſt, wie wir ſchon früher geſehen, nur ein falſcher Schein, der ſich im Sinne des Reſultats ſelbſt aufhebt; was dieſen Sinn zunächſt betrifft, ſo wird man zugeben, daß es nur der Gang ſubjectiven Erkennens iſt, es kommt Gott ſelbſt dieſe Vermittelung nicht zu, er iſt ja das Unbedingte, die unendliche Thätigkeit, die ſich nach Zwecken beſtimmt, die die Welt zweckmäßig einrichtet: es wird mit jenem Gange nicht vorgeſtellt, daß dieſer unendlichen Thätigkeit dieſe Bedingungen vorausgehen, von denen wir ausgehen, ſondern dieß iſt allein der Gang ſubjectiven Erkennens und das Reſultat iſt dieſes, daß Gott es iſt, welcher dieſe zweckmäßigen Einrichtungen ſetzt, daß dieſe alſo erſt das von ihm Geſetzte ſind, nicht als Grundlage bleiben. Der Grund, von dem wir anfangen, geht zu Grunde in dem, was als wahrhafter Grund beſtimmt iſt. Das iſt der Sinn dieſes Schluſſes, daß das Bedingende erſt ſelbſt wiederum als das Bedingte erklärt wird. Das Reſultat ſpricht dieß aus, daß es mangelhaft war, ein ſelbſt Bedingtes als Grundlage zu ſetzen: es iſt daher dieſer Gang in der That und in ſeinem Ende nicht nur ein

ſubjectiver, nicht etwas, das im Gedanken beharrt, ſondern es wird ſelbſt durch das Reſultat dieſe mangelhafte Seite hinweggenommen. Das Objective ſpricht ſich ſo ſelbſt in dieſem Erkennen aus. Es iſt nicht nur ein affirmatives Uebergehen, ſondern es iſt ein negatives Moment darin, welches aber in der Form des Schluſſes nicht geſetzt iſt. Es iſt alſo eine Vermittelung, welche die Negation der erſten Unmittelbarkeit iſt. Der Gang des Geiſtes iſt wohl Uebergang zu der an und für ſich ſeyenden und Zwecke ſetzenden Thätigkeit, aber es iſt in dieſem Gange enthalten, daß das Daſeyn dieſer Zweckeinrichtung nicht für An- und Fürſichſeyn ausgegeben wird; dieſes iſt nur die Vernunft, die Thätigkeit der ewigen Vernunft. Jenes Seyn iſt nicht ein wahrhaftes, ſondern nur Schein dieſer Thätigkeit. —

Man muß in der Zweckbeſtimmung ferner Form und Inhalt unterſcheiden. Betrachten wir rein die Form, ſo haben wir ein zweckmäßiges Seyn, das endlich iſt und der Form nach beſteht die Endlichkeit darin, daß Zweck und Mittel oder Material, worin der Zweck realiſirt iſt, verſchieden ſind. Dieß iſt die Endlichkeit. So brauchen wir zu unſern Zwecken ein Material, da iſt die Thätigkeit und das Material etwas Verſchiedenes; das iſt die Endlichkeit des zweckmäßigen Seyns, die Endlichkeit der Form, aber die Wahrheit dieſes Verhaltens iſt nicht ein ſolches, ſondern die Wahrheit iſt in der Zweckthätigkeit, die Mittel und Materie an ihr ſelbſt iſt, einer zweckmäßigen Thätigkeit, die durch ſich ſelbſt Zwecke vollbringt, das iſt die unendliche Thätigkeit des Zwecks. Der Zweck vollbringt ſich, durch ſeine eigene Thätigkeit realiſirt er ſich, ſchließt ſich ſo in der Ausführung mit ſich zuſammen. Die Endlichkeit des Zweckes liegt, wie wir geſehen, in der Getrenntheit des Mittels und des Materials: ſo iſt der Zweck noch techniſche Handlungsweiſe. Die Wahrheit der Zweckbeſtimmung iſt die, daß der Zweck an ihm ſelbſt ſein Mittel und ebenſo das Ma-

terial, worin er sich vollführe, habe: so ist der Zweck der Form nach wahrhaft, denn die objective Wahrheit liegt eben in dem, daß der Begriff der Realität entspricht. Der Zweck ist nur wahrhaft, wenn das Vermittelnde und das Mittel, so wie die Realität identisch sind mit dem Zwecke: so ist der Zweck vorhanden, als an ihm selbst die Realität habend und ist nicht etwas Subjectives, Einseitiges, außer welchem die Momente sind. Dieß ist die Wahrhaftigkeit des Zwecks, die zweckmäßige Beziehung in der Endlichkeit ist dagegen das Unwahre. — Es muß hier die Bemerkung gemacht werden, daß die Zweckthätigkeit, diese Beziehung, wie sie so eben nach ihrer Wahrheit bestimmt worden, als ein Höheres existirt, das aber zugleich gegenwärtig ist, von dem wir wohl sagen können, es sey das Unendliche, indem es eine Zweckthätigkeit ist, die an ihr selbst Material und Mittel hat, das aber doch nach einer andern Seite zugleich endlich ist. Diese Wahrheit der Zweckbestimmung, wie wir sie fordern, existirt wirklich, wenn auch nur nach einer Seite, im Lebendigen, Organischen; das Leben als Subject ist die Seele, diese ist Zweck, d. i. sie setzt sich, vollbringt sich selbst, also das Product ist dasselbe als das Producirende; das Lebendige ist aber ein Organismus, die Organe sind die Mittel; die lebendige Seele hat einen Körper an ihr selbst, mit diesem macht sie erst ein Ganzes, Wirkliches aus; die Organe sind die Mittel des Lebens, und dieselben Mittel, die Organe sind auch das, in dem sich das Leben vollbringt, erhält, sie sind auch Material. Dieß ist die Selbsterhaltung, das Lebendige erhält sich selbst, ist Anfang und Ende, das Product ist auch das Anfangende. Das Lebendige ist als solches immer in Thätigkeit; das Bedürfniß ist Anfang der Thätigkeit und treibt zur Befriedigung, diese aber ist wieder Anfang des Bedürfnisses. Das Lebendige ist nur insofern, als es immer Product ist. Hier ist diese Wahrheit des Zweckes der Form nach: die Organe des Lebendigen sind Mittel, aber ebenso Zweck, sie bringen

ſich in ihrer Thätigkeit nur ſelbſt hervor. Jedes Organ erhält das andere und dadurch ſich ſelbſt. Dieſe Thätigkeit macht einen Zweck, eine Seele aus, die an allen Punkten vorhanden iſt: jeder Theil des Körpers empfindet, es iſt die Seele darin. Hier iſt die Zweckthätigkeit in ihrer Wahrhaftigkeit; aber das lebendige Subject iſt durchaus auch ein Endliches, die Zweckthätigkeit hat hier eine formelle Wahrheit, die aber nicht vollſtändig iſt; das Lebendige producirt ſich, hat das Material des Hervorbringens an ihm ſelbſt; jedes Organ excernirt animaliſche Lymphe, die von andern verwendet wird, um ſich zu reproduciren: das Lebendige hat das Material an ihm ſelber, allein das iſt nur ein abſtracter Proceß, die Seite der Endlichkeit iſt dieſe, daß indem die Organe aus ſich zehren, ſie Material von außen her brauchen. Alles Organiſche verhält ſich zur unorganiſchen Natur, die als ein Selbſtſtändiges da iſt. Nach einer Seite iſt der Organismus unendlich, indem er ein Kreis der reinen Rückkehr in ſich ſelbſt iſt, aber iſt zugleich geſpannt gegen die äußerliche unorganiſche Natur und hat Bedürfniſſe: hier kommt das Mittel von außen; der Menſch bedarf Luft, Licht, Waſſer, er verzehrt auch andere Lebendige, Thiere, die er dadurch zur unorganiſchen Natur, zum Mittel macht. Dieſes Verhältniß iſt es beſonders, das darauf führt, eine höhere Einheit anzunehmen, welche die Harmonie iſt, in der die Mittel dem Zwecke entſprechen. Dieſe Harmonie liegt nicht im Subjecte ſelbſt; doch iſt in ihm die Harmonie, die das organiſche Leben ausmacht, wie wir geſehen: die ganze Conſtruction der Organe, des Nerven- und Blutſyſtems, der Eingeweide, der Lunge, Leber, Magen u. ſ. w. ſtimmt wunderbar überein. Erfordert aber nicht dieſe Harmonie ſelbſt ein Anderes außer dem Subjecte? Dieſe Frage können wir auf der Seite laſſen; denn wenn man den Begriff des Organismus faßt, wie wir ihn gegeben haben, ſo iſt dieſe Entwickelung der Zweckbeſtimmung ſelbſt eine nothwendige Folge der Lebendigkeit des Sub-

jects überhaupt; faßt man jenen Begriff nicht, so wäre das Lebendige nicht diese concrete Einheit: um dasselbe zu verstehen nimmt man dann seine Zuflucht zu äußerlichen mechanischen (im Blutlauf) und chemischen (Zerlegung der Speisen) Auffassungsweisen (durch welche Verläufe aber nicht erschöpft werden kann, was das Leben selbst ist); dabei müßte ein Drittes angenommen werden, welches diese Verläufe gesetzt hätte. In der That aber ist diese Einheit, diese Harmonie des Organismus eben das Subject; doch bei dieser Einheit ist auch das Verhalten des lebendigen Subjects zur äußerlichen Natur, welche nur als gleichgültig und zufällig gegen dieses ist.

Die Bedingungen dieses Verhaltens sind nicht die eigene Entwickelung des Lebendigen, und doch, wenn das Lebendige diese Bedingungen nicht vorfände, so könnte es nicht existiren. Diese Betrachtung bringt unmittelbar das Gefühl eines Höheren mit sich, welches diese Harmonie eingesetzt hat; sie erregt zugleich die Rührung und Bewunderung der Menschen. Jedes Thier hat seinen geringen Kreis von Nahrungsmitteln, ja, viele Thiere sind auf ein einziges Nahrungsmittel beschränkt (die menschliche Natur ist auch in dieser Rücksicht die allgemeinste); daß nun auch für jedes Thier diese äußerliche particulare Bedingung sich findet, das versetzt den Menschen in dieses Staunen, welches in hohe Verehrung jenes Dritten übergeht, der diese Einheit gesetzt hat. Dieß ist die Erhebung des Menschen zu dem Höheren, welches die Bedingungen für seinen Zweck hervorbringt. Das Subject bethätigt seine Selbsterhaltung, diese Bethätigung ist auch bewußtlos an allem Lebendigen, es ist das, was wir den Instinct am Thiere nennen; das Eine verschafft sich mit Gewalt seinen Unterhalt, das Andere producirt ihn auf künstliche Weise. Dieß ist die Weisheit Gottes in der Natur, worin diese unendliche Mannigfaltigkeit in Rücksicht der Thätigkeiten und der Bedingungen, die nothwendig sind für alle Besonderheiten, angetroffen wird. Betrachten wir diese Beson-

derheiten der Bethätigung des Lebendigen, so sind sie etwas Zufälliges und nicht durch das Subject selbst gesetzt, sie erfordern eine Ursache außer ihnen; mit der Lebendigkeit ist nur das Allgemeine der Selbsterhaltung gesetzt, aber die Lebendigen sind nach unendlicher Besonderheit verschieden und dieses ist durch ein Anderes gesetzt. — Die Frage ist nur: Wie paßt die unorganische Natur zum Organischen, wie ist sie fähig, dem Organischen als Mittel zu dienen? Es begegnet uns hier eine Vorstellung, die dieses Zusammenkommen auf eine eigenthümliche Weise faßt. Die Thiere sind unorganisch gegen die Menschen, die Pflanzen unorganisch gegen die Thiere. Aber die Natur, die an ihr unorganisch ist, als Sonne, Mond und überhaupt was als Mittel und Materie erscheint, ist zunächst unmittelbar, vorher vor dem Organischen. Es macht sich auf diese Weise das Verhältniß so, daß das Unorganische selbstständig ist, und hingegen das Organische das Abhängige; jenes sogenannte Unmittelbare sey das Unbedingte. Die unorganische Natur erscheint als für sich fertig, die Pflanzen, die Thiere, die Menschen kommen erst von außen hinzu; die Erde könnte bestehen ohne Vegetation, das Pflanzenreich ohne die Thiere, das Thierreich ohne die Menschen; diese Seiten erscheinen so als selbstständig für sich. Man will dieß auch in der Erfahrung aufzeigen: Es giebt Gebirge ohne alle Vegetation, Thiere und Menschen; der Mond hat keine Atmosphäre, es ist kein meteorologischer Proceß vorhanden, welcher die Bedingung für die Vegetation ist, er besteht also ohne alle vegetative Natur u. dgl. m. Solches Unorganische erscheint als selbstständig, der Mensch kommt äußerlich hinzu. Man hat also die Vorstellung, daß die Natur in sich so eine producirende Kraft ist, die blind erzeuge, aus der die Vegetation hervorgehe; aus dieser trete dann das Animalische hervor und dann zuletzt der Mensch mit denkendem Bewußtseyn. Man kann allerdings sagen, daß die Natur Stufen producirt, unter denen immer eine die Bedingung der nachfol-

genden iſt. Wenn nun aber ſo das Organiſche und der Menſch zufällig hinzukommt, ſo fragt ſich's, ob er vorfinde, was ihm nothwendig iſt oder ob nicht? Dieß wird nach jener Vorſtellung gleichfalls dem Zufall überlaſſen, indem da keine Einheit für ſich gilt. Ariſtoteles führt ſchon dieſelbe Meinung an: die Natur producire immerfort Lebendige und es komme dann darauf an, ob dieſe exiſtiren könnten; es ſey ganz zufällig, wenn eine dieſer Productionen ſich erhalte. Die Natur habe ſo ſchon unendlich viele Verſuche gemacht und eine Menge von Ungeheuern producirt, Myriaden von Geſtaltungen ſeyen aus ihr hervorgegangen, hätten aber nicht mehr fortdauern können; am Untergange ſolcher Lebendigen läge aber gar nichts. Um den Beweis dieſer Behauptung zu führen, weiſt man beſonders auf die Reſte von Ungeheuern, die ſich noch hie und da vorfinden, hin: dieſe Gattungen ſeyen untergegangen, weil die zu ihrer Exiſtenz erforderlichen Bedingungen aufgehört hätten. Auf dieſe Weiſe iſt das Zuſammenſtimmen des Organiſchen und Unorganiſchen als zufällig feſtgehalten; es iſt da nicht Bedürfniß, nach einer Einheit zu fragen; daß Zweckmäßigkeit ſey, dieß ſelbſt wird als zufällig erklärt. Die Begriffsbeſtimmungen ſind hier alſo dieſe: Was wir unorganiſche Natur als ſolche überhaupt nennen, das wird als ſelbſtſtändig für ſich vorgeſtellt und das Organiſche als äußerlich hinzukommend, ſo daß es zufällig ſey, ob dieſes die Bedingungen zur Exiſtenz in dem ihm Gegenüberſtehenden finde. Wir haben hier auf die Form der Begriffsbeſtimmung zu merken; die unorganiſche Natur ſey das Erſte, Unmittelbare; auch dem kindlichen Sinn der moſaiſchen Zeit iſt es angemeſſen, daß Himmel und Erde, Licht u. ſ. w. zuerſt geſchaffen worden und das Organiſche der Zeit nach ſpäter hervorgetreten ſey. Die Frage iſt dieſe: Iſt das die wahrhafte Begriffsbeſtimmung des Unorganiſchen, und iſt das Lebendige und der Menſch das Abhängige? Die Philoſophie zeigt dagegen die Wahrheit deſſen auf, was die Begriffsbeſtim-

mung ist; auch ist es ohnedem dem Menschen gewiß, daß er sich als Zweck zur andern Natur verhält und daß diese nur die Bestimmung, Mittel zu seyn, gegen ihn hat; so auch das Unorganische überhaupt gegen das Organische. Das Organische ist formell an ihm selbst das Zweckmäßige, Mittel und Zweck, also ein an ihm Unendliches; es ist in sich zurückkehrender Zweck und auch in dieser Seite seiner Abhängigkeit nach außen ist es als Zweck bestimmt und damit ist es das wahrhaft Erste gegen das, was das Unmittelbare genannt worden, gegen die Natur. Diese Unmittelbarkeit ist nur einseitige Bestimmung und dazu herabzusetzen, nur ein Gesetztes zu seyn. Dieß ist das wahrhafte Verhältniß, der Mensch ist nicht Accidenz, das zum Ersten hinzukömmt, sondern das Organische ist sich das Erste; das Unorganische hat nur den Schein des Seyns an ihm. Dieses Verhältniß wird in der Wissenschaft selbst logisch entwickelt.

In diesem Verhältnisse nun haben wir doch noch die Trennung, daß das Organische eine Seite des Verhaltens nach außen zur unorganischen Natur hat und diese ist nicht an ihm selbst gesetzt. Das Lebendige entwickelt sich aus dem Keime, und die Entwickelung ist das Thun der Glieder, der Eingeweide u. s. w.; die Seele ist diese Einheit, welche dieß hervorbringt. Die Wahrheit aber der organischen und unorganischen Natur ist auch hier nur die wesentliche Beziehung beider, ihre Einheit und Untrennbarkeit. Diese Einheit ist ein Drittes, welches weder das Eine, noch das Andere ist; es ist nicht in der unmittelbaren Existenz; die absolute Bestimmung, welche beide, das Organische sowohl als das Unorganische in Einheit setzt, — das Subject ist das Organische, das Andere erscheint als Object, verwandelt sich aber dazu, das Prädicat des Organischen zu seyn, ihm zu eigen gesetzt zu werden. Dieß ist der Wechsel dieser Beziehung; Beides ist in Einem gesetzt, worin jedes ein Unselbstständiges, ein Bedingtes ist. Wir kön-

nen dieß Dritte, zu dem sich das Bewußtseyn erhebt, Gott im Allgemeinen nennen; es fehlt aber noch sehr viel an dem Begriff Gottes; er ist in diesem Sinne die Thätigkeit der Production, welche ein Urtheil ist, wodurch beide Seiten zusammen producirt werden; in dem Einen Begriffe passen sie zusammen, sind sie für einander. — Die Erhebung ist also ganz richtig, daß die Wahrheit der Zweckbeziehung dieß Dritte ist, wie es so eben bestimmt worden; es ist dieses aber so formell bestimmt und zwar aus dem, dessen Wahrheit es ist; es ist selbst lebendige Thätigkeit, aber diese ist noch nicht Geist, vernünftiges Thun: das Entsprechen des Begriffs, als des Organischen, der Realität, als dem Unorganischen, ist nur die Bedeutung des Lebens selbst; dieß ist bestimmter in dem enthalten, was die Alten den νοῦς genannt haben; die Welt ist ein harmonisches Ganze, ein organisches Leben, das nach Zwecken bestimmt ist; dieß haben die Alten als νοῦς verstanden, dasselbe ist auch mit weiterer Bestimmung Weltseele, λόγος genannt worden. Es ist damit nur die Lebendigkeit gesetzt, aber noch nicht, daß die Weltseele unterschieden sey als Geist von dieser ihrer Lebendigkeit; die Seele ist das bloß Lebendige in dem Organischen, sie ist nicht ein vom Körper Abgesondertes, Materielles, sondern sie ist die durchdringende Lebenskraft desselben. Plato hat daher Gott ein unsterbliches ζῶον genannt, d. h. ein ewig Lebendiges. Ueber die Bestimmung der Lebendigkeit ist er nicht hinausgekommen. — Wenn wir die Lebendigkeit in ihrer Wahrheit auffassen, so ist sie Ein Princip, Ein organisches Leben des Universums, Ein lebendiges System. Alles, was ist, macht nur die Organe des Einen Subjects aus, die Planeten, die sich um die Sonne drehen, sind nur Riesenglieder dieses Einen Systems: auf diese Weise ist das Universum nicht ein Aggregat von vielen gleichgültigen Accidenzen, sondern ein System der Lebendigkeit. Damit ist aber noch nicht die Bestimmung des Geistes gesetzt. —

Wir haben die formelle Seite der Zweckbeziehung betrachtet. Die andere ist die des Inhalts. Hier ist die Frage: Welches sind die Bestimmungen des Zwecks, oder was ist der Inhalt des Zwecks, der realisirt wird, oder wie sind diese Zwecke beschaffen in Rücksicht auf das, was die Weisheit genannt worden? In Ansehung des Inhalts ist der Ausgangspunkt auch das, was sich in der Erfahrung vorfindet, man fängt vom unmittelbaren Seyn an. Die Betrachtung der Zwecke, wie sie vorgefunden werden, nach dieser Seite hin hat besonders dazu beigetragen, daß der teleologische Beweis auf die Seite gestellt worden ist, ja, daß man sogar mit Verachtung auf ihn herabgesehen hat. Man spricht von den weisen Einrichtungen in der Natur. Die verschiedenartigen und mannigfaltigen Thiere sind in ihrer lebendigen Bestimmung endlich; für diese Lebendigkeit sind die äußerlichen Mittel vorhanden, die Lebendigkeiten sind der Zweck; fragen wir also nach dem Gehalt dieses Zwecks, so ist er nichts anderes, als die Erhaltung dieser Insecten, dieser Thiere u. s. w., über deren Lebendigkeit wir uns zwar freuen können, aber die Nothwendigkeit ihrer Bestimmung ist von ganz geringfügiger Art oder Vorstellung. Es ist eine fromme Betrachtung, wenn gesagt wird, das hat Gott so gemacht; es ist eine Erhebung zu Gott; aber bei Gott ist die Vorstellung eines absoluten, unendlichen Zwecks und diese kleinen Zwecke contrastiren sehr mit dem, was man bei Gott findet. Wenn wir uns nun in höheren Kreisen umsehen und menschliche Zwecke betrachten, die wir relativ für die höchsten ansehen können, so sehen wir sie meist zerstört und ohne Erfolg zu Grunde gehen. In der Natur gehen Millionen Keime in ihrem Anfang unter, ohne zu einer Entwickelung der Lebendigkeit gekommen zu seyn. Der größte Theil alles Lebendigen basirt sein Leben auf den Untergang anderer Lebendigen, dasselbe findet bei höheren Zwecken Statt; wenn wir das Gebiet der Sittlichkeit bis zur höchsten Stufe derselben, bis zum Staatsleben

durchgehen und zuſehen, ob die Zwecke erfüllt werden oder nicht, ſo werden wir zwar finden, daß Vieles erreicht wird, daß aber noch mehr durch die Leidenſchaften und die Laſterhaftigkeit der Menſchen, ja die größten und herrlichſten Zwecke, verkümmert und zerſtört werden. Wir ſehen die Erde mit Ruinen bedeckt, mit Reſten von den Prachtgebäuden und Werken der ſchönſten Völker, deren Zwecke wir als weſentliche anerkennen. Große Naturgegenſtände und Menſchenwerke dauern und trotzen der Zeit, jenes herrliche Völkerleben iſt aber unwiederbringlich untergegangen. Wir ſehen alſo von der einen Seite kleinliche, untergeordnete, ja verächtliche Zwecke ſich erfüllen, von der anderen werden ſolche, die für weſentlich anerkannt ſind, verkümmert. Wir müſſen da allerdings aufſteigen zu einer höheren Beſtimmung und zu einem höheren Zweck, wenn wir das Unglück und den Untergang ſo vieles Vortrefflichen betrauern. Alle jene Zwecke, ſo ſehr ſie uns intereſſiren, müſſen wir als endliche, untergeordnete anſehen und ihrer Endlichkeit die Zerſtörung zuſchreiben; aber dieſer allgemeine Zweck findet ſich nicht in der Erfahrung, dadurch verändert ſich überhaupt der Charakter des Uebergehens: denn das Uebergehen iſt ein Anfangen von Vorhandenem, ein Schließen von dem, was wir in der Erfahrung finden; was wir aber vor uns finden in der Erfahrung, hat den Charakter der Beſchränktheit. Der höchſte Zweck iſt das Gute, der allgemeine Endzweck der Welt; dieſen Zweck ſoll die Vernunft als den abſoluten Endzweck der Welt anſehen, der in der Beſtimmung der Vernunft ſchlechthin begründet iſt, worüber der Geiſt nicht hinaus kann. Die Quelle aber, wo dieſer Zweck anerkannt wird, iſt die denkende Vernunft. Das Weitere iſt dann, daß dieſer Zweck ſich in der Welt erfüllt zeigt; nun iſt aber das Gute das durch die Vernunft an und für ſich Beſtimmte, welchem gegenüber iſt die Natur, Theils die phyſiſche Natur, die ihren eigenen Gang und ihre eigenen Geſetze hat, Theils die Natürlich-

keit des Menschen, seine particularen Zwecke, die dagegen sind. Wenn wir uns an die Wahrnehmung wenden, so findet sich viel Gutes in der Welt, aber auch unendlich viel Böses; man müßte dann wohl gar die Summe des Bösen und des sich nicht befriedigenden Guten zählen, um zu erfahren, welches die Oberhand hat. Das Gute ist aber schlechthin wesentlich, es gehört zu ihm wesentlich, daß es realisirt sey; aber es soll nur wirklich seyn, denn in der Erfahrung lasse es sich nicht aufzeigen. Es bleibt da beim Sollen, bei der Forderung. Indem nun das Gute nicht für sich diese Macht ist, sich zu realisiren, so wird ein Drittes gefordert, wodurch der Endzweck der Welt verwirklicht werde. Es ist dieß eine absolute Forderung; das moralische Gute gehört dem Menschen an, da seine Macht aber nur eine endliche ist, und in ihm das Gute durch die Seite seiner Natürlichkeit beschränkt ist, ja er so selbst der Feind desselben ist, so vermag er es nicht zu verwirklichen. Das Daseyn Gottes ist hier vorgestellt bloß als ein Postulat, ein Sollen, welches subjective Gewißheit für den Menschen haben soll, weil das Gute als das Letzte in seiner Vernunft ist; aber diese Gewißheit ist nur subjectiv, es bleibt nur ein Glauben, ein Sollen und es kann nicht aufgezeigt werden, daß es wirklich so ist. Ja! wenn das Gute überhaupt moralisch und vorhanden seyn soll, so wird sogar gefordert und vorausgesetzt, daß die Disharmonie perennire, denn das moralisch Gute kann nur bestehen und ist nur im Kampf mit dem Bösen; es wird also das Perenniren des Feindes, des dem Guten Entgegengesetzten gefordert. — Wenden wir uns also zum Inhalt, so ist er ein beschränkter und gehen wir zum höchsten Zweck über, so befinden wir uns auf einem andern Felde, es wird von innen herausgegangen, nicht von dem, was gegenwärtig ist und in der Erfahrung liegt. Wird dagegen nur von der Erfahrung ausgegangen, so ist das Gute, der Endzweck selbst nur ein Sub-

jectives und es soll dann der Widerspruch der andern Seite gegen das Gute perenniren.

Ausführung des teleologischen und ontologischen Beweises, in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1827.

Bei den Beweisen vom Daseyn Gottes ist der erste der kosmologische; nur wird da das Affirmative, das absolute Seyn, das Unendliche nicht nur bestimmt als Unendliches überhaupt, sondern im Gegensatz gegen die Bestimmung der Zufälligkeit als absolut Nothwendiges; das Wahre ist das absolut nothwendige Wesen, nicht bloß das Seyn, Wesen.

Da kommen also schon andere Bestimmungen herein; überhaupt kann man diese Beweise zu Dutzenden vermehren: jede Stufe der logischen Idee kann dazu dienen. Die Bestimmung absoluter Nothwendigkeit liegt im aufgezeigten Gange.

Absolut nothwendiges Wesen im Allgemeinen, Abstracten gehalten ist das Seyn nicht als unmittelbar, sondern als in sich reflectirt; das Wesen haben wir bestimmt als das Nichtendliche, die Negation des Negativen, was wir das Endliche heißen. Das, wozu wir übergingen, ist also nicht abstractes Seyn, das trockene Seyn, sondern eines, das Negation der Negation ist.

Darin liegt der Unterschied, es ist der in die Einfachheit sich zurücknehmende Unterschied; es liegt also in diesem Unendlichen, absoluten Seyn, Wesen die Bestimmung des Unterschieds, — Negation der Negation — aber wie er sich auf sich selbst bezieht. Ein Solches aber ist, das wir Selbstbestimmen nennen. Negation ist Bestimmung, Negation der Bestimmung ist selbst ein Bestimmen; einen Unterschied Setzen, damit ist eben Bestimmung gesetzt: wo keine Negation ist, da ist auch kein Unterschied, keine Bestimmung.

In dieser Einheit, diesem absoluten Seyn liegt also selbst das Bestimmen überhaupt, und zwar in ihm, da ist es Selbstbestimmen; so ist es bestimmt als Bestimmung in ihm selbst, nicht von außen her. Diese Unruhe liegt in ihm selbst als Negation der Negation — und diese Unruhe bestimmt sich näher als Thätigkeit. Diese Bestimmung des Wesens in sich ist die Nothwendigkeit in sich, Setzen des Bestimmens, des Unterschieds und Aufheben desselben, so, daß das Ein Thun ist, und dieses so sich Bestimmen in einfacher Beziehung auf sich selbst bleibt.

Das endliche Seyn bleibt nicht ein Anderes, es ist keine Kluft zwischen dem Unendlichen und Endlichen, das Endliche ist das sich Aufhebende, daß seine Wahrheit ist das Unendliche, an und für sich Seyende. Das endliche, zufällige Seyn ist das an sich sich Negirende, aber diese seine Negation ist ebenso das Affirmative, Uebergehen in die Affirmation, und diese Affirmation ist das absolut nothwendige Wesen.

Eine andere Form, wo dieselbe Bestimmung zu Grunde liegt, dasselbe in Ansehung der Formbestimmung, wo aber weiterer Inhalt ist, ist der physikotheologische oder teleologische Beweis. Hier ist auch endliches Seyn auf einer Seite, aber es nicht nur abstract bestimmt, nur als Seyn, sondern das die gehaltreichere Bestimmung in sich hat, Lebendiges zu seyn. Die nähere Bestimmung des Lebendigen ist, daß Zwecke in der Natur sind und eine Einrichtung, die diesen Zwecken gemäß, zugleich nicht durch diese Zwecke hervorgebracht ist, so, daß die Einrichtung selbstständig für sich hervorgeht, in anderer Bestimmung auch Zweck, aber daß dieses Vorgefundene sich zeigt, jenen Zwecken angemessen zu seyn.

Die physikotheologische Betrachtung kann bloß Betrachtung äußerlicher Zweckmäßigkeit seyn, so ist diese Betrachtung in Mißcredit gekommen, und mit Recht: denn da hat man endliche Zwecke, diese bedürfen Mittel, z. B. der Mensch zu seinem animalischen Leben braucht dieß und das; das specificirt sich

weiter. Nimmt man ſolche Zwecke an, daß ſie ein Erſtes ſind, Mittel vorhanden ſind für die Befriedigung dieſer Zwecke, und daß Gott es iſt, welcher dieſe Mittel für ſolche Zwecke hervorgehen läßt, ſo ſcheint bald ſolche Betrachtung unangemeſſen dem, was Gott iſt.

Dieſe Zwecke, inſofern ſie ſich gliedern, ſpecialiſiren, werden etwas Unbedeutendes für ſich ſelbſt, wovor wir keine Achtung haben, uns nicht vorſtellen können, daß das directe Gegenſtände des Willens und der Weisheit Gottes ſind. In einer Xenie von Goethe iſt dieß Alles zuſammengefaßt: da wird Einem das Preiſen des Schöpfers in den Mund gelegt, daß Gott den Korkbaum geſchaffen, um Stöpſel zu haben.

In Anſehung der Kantiſchen Philoſophie iſt zu bemerken, daß Kant in ſeiner Kritik der Urtheilskraft den wichtigen Begriff aufgeſtellt hat von innern Zwecken, das iſt der Begriff der Lebendigkeit. Dieß iſt der Begriff des Ariſtoteles, jedes Lebendige iſt Zweck, der ſeine Mittel an ſich hat, ſeine Glieder, ſeine Organiſation; und der Proceß dieſer Glieder macht den Zweck aus, die Lebendigkeit.

Das iſt die unendliche, nicht endliche Zweckmäßigkeit, wo Zweck und Mittel ſich nicht äußerlich ſind, das Mitel den Zweck und der Zweck das Mittel hervorbringt. Die Welt iſt lebendig, enthält die Lebendigkeit und Reiche der Lebendigen. Das Nichtlebendige iſt in weſentlicher Beziehung zugleich auf das Lebendige, — die unorganiſche Natur, Sonne, Geſtirne, — auf den Menſchen, inſofern er Theils lebendiger Natur iſt, Theils indem er ſich beſondere Zwecke macht. In den Menſchen fällt dieſe endliche Zweckmäßigkeit.

Das iſt die Beſtimmung der Lebendigkeit überhaupt, zugleich aber als die vorhandene, weltliche Lebendigkeit. Dieſe iſt zwar Lebendigkeit in ſich, innere Zweckmäßigkeit, aber ſo, daß jede Art, Gattung des Lebens ein ſehr enger Kreis, eine ſehr beſchränkte Natur iſt.

Der eigentliche Fortgang ist nun von dieser endlichen Lebendigkeit zur absoluten, allgemeinen Zweckmäßigkeit, daß diese Welt ein κόσμος ist, ein System, worin Alles wesentliche Beziehung auf einander hat, Nichts isolirt ist, ein in sich Geordnetes, wo Jedes seine Stelle hat, ins Ganze eingreift, durchs Ganze subsistirt und ebenso zur Hervorbringung, zum Leben des Ganzen thätig, wirksam ist.

Die Hauptsache ist also, daß von der endlichen Lebendigkeit zu Einer allgemeinen Lebendigkeit übergegangen werde, — Ein Zweck, der sich in besondere Zwecke gliedert, und daß diese Besonderung in Harmonie, in gegenseitiger wesentlicher Beziehung ist.

Gott ist zunächst bestimmt als das absolut nothwendige Wesen, aber diese Bestimmung, wie Kant schon bemerkt, reicht bei Weitem nicht hin für den Begriff von Gott. Gott ist allein die absolute Nothwendigkeit, aber diese Bestimmung erschöpft den Begriff Gottes nicht: höher, tiefer ist die Bestimmung der allgemeinen Lebendigkeit, des Einen allgemeinen Lebens.

Indem das Leben wesentlich Subjectivität, Lebendiges ist, ist dieses allgemeine Leben ein Subjectives, der νοῦς eine Seele. So ist im allgemeinen Leben die Seele enthalten, die Bestimmung des Einen Alles disponirenden, regierenden, organisirenden νοῦς.

In Ansehung des Formellen ist dasselbe zu erinnern, als bei den vorhergehenden Beweisen. Es ist wieder der Uebergang des Verstandes: weil dergleichen Einrichtungen Zwecke sind, ist eine Alles zusammen ordnende, disponirende Weisheit. Aber die Erhebung enthält ebenso das negative Moment, was die Hauptsache ist, daß diese Lebendigkeit, Zwecke so, wie sie sind, in ihrer unmittelbaren endlichen Lebendigkeit nicht das Wahre sind; das Wahre ist vielmehr diese Eine Lebendigkeit, dieser Eine νοῦς.

Es sind nicht zwei; es ist ein Ausgangspunkt, aber die

Vermittelung iſt ſo, daß im Uebergang nicht das Erſte bleibt als Grundlage, Bedingung, ſondern die Unwahrheit, Negation deſſelben iſt darin enthalten, die Negation des an ihm Negativen, Endlichen, der Beſonderheit des Lebens. Dieß Negative wird negirt; in dieſer Erhebung verſchwindet die endliche Beſonderheit: als Wahrheit iſt Gegenſtand des Bewußtſeyns das Syſtem Einer Lebendigkeit, der νοῦς Einer Lebendigkeit; die Seele, allgemeine Seele.

Hier iſt wieder der Fall, daß dieſe Beſtimmung: Gott iſt die Eine allgemeine Thätigkeit des Lebens, die einen κόσμος hervorbringende, ſetzende, organiſirende Seele — dieſer Begriff noch nicht hinreichend iſt für den Begriff von Gott. Der Begriff von Gott enthält weſentlich, daß er Geiſt iſt.

Die dritte, weſentliche, abſolute Form nach dieſer Seite iſt noch zu betrachten. Der Inhalt in dieſem Uebergange war das Leben, die endliche Lebendigkeit, das unmittelbare Leben, das exiſtirt. Hier in der dritten Form iſt der Inhalt, der zu Grunde liegt, der Geiſt. In Form eines Schluſſes iſt dieß: Weil endliche Geiſter ſind — das iſt hier das Seyn, von dem ausgegangen wird — ſo iſt der abſolute Geiſt.

Aber dieſes „weil", dies nur affirmative Verhältniß enthält dieſen Mangel, daß die endlichen Geiſter Grundlage wären und Gott Folge von der Exiſtenz endlicher Geiſter. Die wahrhafte Form iſt: Es ſind endliche Geiſter, aber das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geiſtes iſt der abſolute Geiſt.

Das Endliche der Geiſter iſt kein wahrhaftes Seyn, iſt an ihm ſelbſt die Dialektik, ſich aufzuheben, zu negiren, und die Negation dieſes Endlichen iſt die Affirmation als Unendliches, als an und für ſich Allgemeines. Dieß iſt der höchſte Uebergang; denn der Uebergang iſt hier der Geiſt ſelbſt.

Es ſind zwei Beſtimmungen, Seyn und Gott. Inſofern vom Seyn angefangen wird, iſt unmittelbar das Seyn nach

seiner ersten Erscheinung das endliche. Indem diese Bestimmungen sind, können wir — beim Begriff Gottes ist aber zu bedenken, daß da nicht von Können die Rede ist, sondern er ist die absolute Nothwendigkeit — können wir ebenso von Gott anfangen und übergehen zum Seyn.

So ist dieser Ausgangspunkt in endlicher Form gesetzt noch nicht als seyend: denn ein Gott, der nicht ist, ist ein Endliches, nicht wahrhaft Gott. Die Endlichkeit dieser Beziehung ist, subjectiv zu seyn; dieses Allgemeine überhaupt. Gott hat Existenz, aber nur diese selbst endliche Existenz in unserer Vorstellung.

Dieses ist einseitig; Gott, diesen Inhalt, haben wir, behaftet mit dieser Einseitigkeit, Endlichkeit, welche die Vorstellung von Gott heißt. Das Interesse ist, daß diesen Makel die Vorstellung abstreife, bloß Vorgestelltes, subjectiv zu seyn, daß diesem Inhalt die Bestimmung gegeben werde, zu seyn.

Diese zweite Vermittelung ist zu betrachten, wie sie vorkommt in dieser endlichen oder Verstandesform als ontologischer Beweis. Dieser geht aus vom Begriff Gottes und über zum Seyn. Die Alten, die griechische Philosophie, hatten diesen Uebergang nicht; er wurde auch lange herein in der christlichen Kirche nicht gemacht. Erst einer der großen scholastischen Philosophen, Anselmus, der Erzbischof von Canterbury, dieser tiefe, speculative Denker, hat diese Vorstellung gefaßt:

Wir haben die Vorstellung von Gott; er ist aber nicht nur Vorstellung, sondern er ist. Wie ist dieser Uebergang zu machen? einzusehen, daß Gott nicht nur ein Subjectives in uns ist; wie ist diese Bestimmung, das Seyn zu vermitteln mit Gott?

Gegen diesen sogenannten ontologischen Beweis hat sich auch die Kantische Kritik gewendet und, so zu sagen, für ihre Zeit ist sie triumphirend hervorgegangen: bis auf die neueste Zeit gilt, daß diese Beweise widerlegt sind als nichtige Ver-

ſuche des Verſtandes. Wir haben aber bereits erkannt; die Erhebungen darin ſind das Thun des Geiſtes, das eigene Thun des denkenden Geiſtes, das die Menſchen ſich nicht nehmen laſſen, ebenſo iſt dieß ein ſolches Thun.

Die Alten hatten dieſen Uebergang nicht: denn es gehört das tiefſte Hinunterſteigen des Geiſtes in ſich dazu. Der Geiſt zu ſeiner höchſten Freiheit, Subjectivität gediehen, faßt erſt dieſen Gedanken von Gott als ſubjectiv, und kommt erſt zu dieſem Gegenſatz von Sub- und Objectivität.

Die Art und Weiſe, wie Anſelmus dieſe Vermittelung ausgeſprochen, iſt dieſe: Von Gott iſt die Vorſtellung, daß er abſolut vollkommen iſt. Halten wir nun Gott nur als die Vorſtellung feſt, ſo iſt das ein Mangelhaftes, nicht das Vollkommenſte, was nur ſubjectiv, nur vorgeſtellt iſt; denn es iſt das Vollkommenere, was nicht nur vorgeſtellt iſt, ſondern auch iſt, wirklich iſt. Alſo iſt Gott, da er das Vollkommenſte iſt, nicht nur Vorſtellung, ſondern es kommt ihm auch die Wirklichkeit, Realität zu.

In ſpäterer, breiterer, verſtändiger Ausbildung des Anſelmiſchen Gedankens iſt geſagt worden: der Begriff Gottes ſey, daß er der Inbegriff aller Realitäten, das allerrealſte Weſen iſt. Nun iſt das Seyn auch eine Realität, alſo kommt ihm das Seyn zu.

Dagegen hat man geſagt: das Seyn iſt keine Realität, gehört nicht zur Realität eines Begriffs; eine Realität des Begriffs heiße Inhaltsbeſtimmtheit des Begriffs, durch das Seyn komme zum Begriff, zum Inhalt des Begriffs Nichts hinzu. Kant hat das ſo plauſibel gemacht: Hundert Thaler ſtelle ich mir vor. Aber der Begriff, die Inhaltsbeſtimmtheit ſey dieſelbe, ob ich ſie mir vorſtelle oder in der That habe.

Gegen das Erſte, daß aus dem Begriff überhaupt das Seyn folgen ſoll, iſt geſagt worden: Begriff und Seyn ſind verſchieden von einander: der Begriff alſo iſt für ſich, das Seyn

ist verschieden, das Seyn muß von außen her, anders woher zum Begriff kommen, das Seyn liegt nicht im Begriff. Das kann man wieder mit den Hundert Thalern plausibel machen.

Im gemeinen Leben heißt man eine Vorstellung von Hundert Thalern einen Begriff; das ist kein Begriff, irgend eine Inhaltsbestimmung. Einer abstracten sinnlichen Vorstellung, wie Blau, oder einer Verstandesbestimmtheit, die in meinem Kopfe ist, kann freilich das Seyn fehlen; das ist aber nicht ein Begriff zu nennen.

Der Begriff und vollends der absolute Begriff, der Begriff an und für sich selbst, der Begriff Gottes ist für sich zu nehmen und dieser Begriff enthält das Seyn als eine Bestimmtheit, Seyn ist eine Bestimmtheit des Begriffs. Dieß ist auf zwei Weisen sehr leicht aufzuzeigen.

Erstens ist der Begriff unmittelbar dieß Allgemeine, welches sich bestimmt, besondert, diese Thätigkeit zu urtheilen, sich zu besondern, zu bestimmen, eine Endlichkeit zu setzen, und diese seine Endlichkeit zu negiren und durch die Negation dieser Endlichkeit identisch mit sich zu seyn.

Das ist der Begriff überhaupt; der Begriff Gottes, der absolute Begriff, Gott ist eben dieses. Gott als Geist oder als Liebe ist dieß, daß Gott sich besondert, den Sohn erzeugt, die Welt erschafft, ein Anderes seiner und in diesem sich selbst hat, mit sich identisch ist.

Im Begriff überhaupt, noch mehr in der Idee ist dieses überhaupt: durch die Negation der Besonderung, die er zugleich selbst die Thätigkeit ist, zu setzen, identisch mit sich zu seyn, sich auf sich selbst zu beziehen.

Vor's Andere fragen wir, was ist das Seyn? diese Eigenschaft, Bestimmtheit, die Realität? Das Seyn ist weiter nichts als das Unsagbare, Begrifflose, nicht das Concrete, das der Begriff ist, nur die Abstraction der Beziehung auf sich selbst. Man kann sagen: es ist die Unmittelbarkeit, Seyn ist das Unmittel-

bare überhaupt und umgekehrt das Unmittelbare ist das Seyn, ist in Beziehung auf sich selbst, d. h. daß die Vermittelung negirt ist.

Diese Bestimmung, Beziehung auf sich, Unmittelbarkeit ist nun sogleich für sich selbst im Begriff überhaupt, und im absoluten Begriff, im Begriff Gottes, daß er ist die Beziehung auf sich selbst. Im Begriff selbst liegt sogleich diese abstracte Beziehung auf sich.

Der Begriff ist das Lebendige, mit sich selbst sich Vermittelnde; eine seiner Bestimmungen ist auch das Seyn. Insofern ist Seyn verschieden vom Begriff, weil Seyn nicht der ganze Begriff ist, nur eine seiner Bestimmungen, nur diese Einfachheit des Begriffs, daß er bei sich selbst ist, die Identität mit sich.

Seyn ist diese Bestimmung, die man findet im Begriff, verschieden vom Begriff, weil der Begriff das Ganze ist, wovon das Seyn nur eine Bestimmung. Das Andere ist: der Begriff enthält diese Bestimmung an ihm selbst, dieß ist eine seiner Bestimmungen, aber Seyn ist auch verschieden vom Begriff, weil der Begriff die Totalität ist. Insofern sie verschieden sind, gehört zu ihrer Vereinigung auch die Vermittelung.

Sie sind nicht unmittelbar identisch: alle Unmittelbarkeit ist nur wahr, wirklich, insofern sie Vermittelung in sich ist, und umgekehrt alle Vermittelung, insofern sie Unmittelbarkeit in sich ist, Beziehung auf sich selbst hat. Der Begriff ist verschieden vom Seyn, und die Verschiedenheit ist von dieser Beschaffenheit, daß der Begriff sie aufhebt.

Der Begriff ist diese Totalität, die Bewegung, der Proceß, sich zu objectiviren. Der Begriff als solcher, verschieden vom Seyn, ist ein bloß Subjectives; das ist ein Mangel. Der Begriff ist aber das Tiefste, Höchste: aller Begriff ist dieß, diesen Mangel seiner Subjectivität, diese Verschiedenheit vom Seyn aufzuheben, sich zu objectiviren; er ist selbst das Thun, sich als seyend, objectiv hervorzubringen.

Man muß beim Begriff überhaupt es aufgeben, zu mei-

nen, der Begriff ſey Etwas, das wir nur haben, in uns machen. Der Begriff iſt die Seele, der Zweck eines Gegenſtandes, des Lebendigen; was wir Seele heißen, iſt der Begriff, und im Geiſte, Bewußtſeyn kommt der Begriff als ſolcher zur Exiſtenz, als freier Begriff, unterſchieden von ſeiner Realität als ſolcher, in ſeiner Subjectivität.

Die Sonne, das Thier iſt nur der Begriff, hat den Begriff nicht, der Begriff wird nicht für ſie gegenſtändlich; es iſt nicht dieſe Trennung in der Sonne, aber im Bewußtſeyn iſt, was Ich heißt, der exiſtirende Begriff, der Begriff in ſeiner ſubjectiven Wirklichkeit, und Ich, dieſer Begriff, bin das Subjective.

Es iſt kein Menſch aber zufrieden mit ſeiner bloßen Ichheit, Ich iſt thätig, und dieſe Thätigkeit iſt, ſich zu objectiviren, Wirklichkeit, Daſeyn zu geben. In weiterer, concreterer Beſtimmung iſt dieſe Thätigkeit des Begriffs der Trieb. Jede Befriedigung iſt dieſer Proceß, die Subjectivität aufzuheben und dieſes Innerliche, Subjective ebenſo als Aeußerliches, Objectives, Reelles zu ſetzen, hervorzubringen die Einheit des nur Subjectiven und Objectiven, Beiden dieſe Einſeitigkeit abzuſtreifen.

Es giebt Nichts, wovon Alles ſo Beiſpiel wäre, als das Aufheben des Entgegengeſetzten, des Subjectiven und Objectiven, ſo daß die Einheit derſelben hervorgebracht wird.

Der Gedanke des Anſelmus iſt alſo ſeinem Inhalt nach wahrhafter, nothwendiger Gedanke; aber die Form des daraus abgeleiteten Beweiſes hat allerdings einen Mangel, wie die vorigen Weiſen der Vermittelung. Dieſe Einheit des Begriffs und Seyns iſt Vorausſetzung und das Mangelhafte iſt eben, daß es nur Vorausſetzung iſt.

Vorausgeſetzt iſt: der reine Begriff, der Begriff an und für ſich, der Begriff Gottes, dieſer iſt, enthält auch das Seyn.

Vergleichen wir dieſen Inhalt mit dem, was Glaube, unmittelbares Wiſſen iſt, ſo iſt es derſelbe Inhalt mit der Vor-

aussetzung Anselms. Auf diesem Standpunkte des unmittelbaren Wissens sagt man: es ist Thatsache des Bewußtseyns, daß ich die Vorstellung von Gott habe und mit dieser Vorstellung soll das Seyn gegeben seyn, so daß mit dem Inhalte der Vorstellung das Seyn verknüpft ist. Wenn man sagt, man glaube das, wisse es unmittelbar, so ist diese Einheit der Vorstellung und des Seyns ebenso als Voraussetzung ausgesprochen wie bei Anselm und man ist in keiner Rücksicht weiter gekommen. Es ist diese Voraussetzung allenthalben, auch bei Spinoza. Er definirt die absolute Ursache, die Substanz als das, was nicht gedacht werden kann ohne Existenz, dessen Begriff die Existenz in sich schließt, d. h. die Vorstellung von Gott ist unmittelbar verknüpft mit dem Seyn.

Diese Untrennbarkeit des Begriffs und Seyns ist absolut nur der Fall bei Gott: die Endlichkeit der Dinge besteht darin, daß der Begriff und die Bestimmung des Begriffs und das Seyn des Begriffs nach der Bestimmung verschieden ist. Das Endliche ist, was seinem Begriff oder vielmehr dem Begriff nicht entspricht.

Wir haben den Begriff der Seele; die Realität, das Seyn ist die Leiblichkeit. Der Mensch ist sterblich; das drücken wir auch aus: Seele und Leib können sich scheiden. Da ist diese Trennung, aber im reinen Begriff ist diese Untrennbarkeit.

Wenn wir sagten, jeder Trieb sey ein Beispiel vom Begriff, der sich realisirt, so ist das formell richtig, der befriedigte Trieb ist allerdings unendlich der Form nach; aber der Trieb hat einen Inhalt, und nach seiner Inhaltsbestimmtheit ist er endlich, beschränkt: da entspricht er dann dem Begriff, dem reinen Begriff nicht.

Das ist die Explication des Standpunkts des Wissens vom Begriff. Das Letztbetrachtete war das Wissen von Gott, Gewißheit von Gott überhaupt. Die Hauptbestimmung dabei ist: Wenn wir von einem Gegenstand wissen, so ist der Gegenstand

nen, der Begriff ſey Etwas, das wir nur haben, in uns machen. Der Begriff iſt die Seele, der Zweck eines Gegenſtandes, des Lebendigen; was wir Seele heißen, iſt der Begriff, und im Geiſte, Bewußtſeyn kommt der Begriff als ſolcher zur Exiſtenz, als freier Begriff, unterſchieden von ſeiner Realität als ſolcher, in ſeiner Subjectivität.

Die Sonne, das Thier iſt nur der Begriff, hat den Begriff nicht, der Begriff wird nicht für ſie gegenſtändlich; es iſt nicht dieſe Trennung in der Sonne, aber im Bewußtſeyn iſt, was Ich heißt, der exiſtirende Begriff, der Begriff in ſeiner ſubjectiven Wirklichkeit, und Ich, dieſer Begriff, bin das Subjective.

Es iſt kein Menſch aber zufrieden mit ſeiner bloßen Ichheit, Ich iſt thätig, und dieſe Thätigkeit iſt, ſich zu objectiviren, Wirklichkeit, Daſeyn zu geben. In weiterer, concreterer Beſtimmung iſt dieſe Thätigkeit des Begriffs der Trieb. Jede Befriedigung iſt dieſer Proceß, die Subjectivität aufzuheben und dieſes Innerliche, Subjective ebenſo als Aeußerliches, Objectives, Reelles zu ſetzen, hervorzubringen die Einheit des nur Subjectiven und Objectiven, Beiden dieſe Einſeitigkeit abzuſtreifen.

Es giebt Nichts, wovon Alles ſo Beiſpiel wäre, als das Aufheben des Entgegengeſetzten, des Subjectiven und Objectiven, ſo daß die Einheit derſelben hervorgebracht wird.

Der Gedanke des Anſelmus iſt alſo ſeinem Inhalt nach wahrhafter, nothwendiger Gedanke; aber die Form des daraus abgeleiteten Beweiſes hat allerdings einen Mangel, wie die vorigen Weiſen der Vermittelung. Dieſe Einheit des Begriffs und Seyns iſt Vorausſetzung und das Mangelhafte iſt eben, daß es nur Vorausſetzung iſt.

Vorausgeſetzt iſt: der reine Begriff, der Begriff an und für ſich, der Begriff Gottes, dieſer iſt, enthält auch das Seyn.

Vergleichen wir dieſen Inhalt mit dem, was Glaube, unmittelbares Wiſſen iſt, ſo iſt es derſelbe Inhalt mit der Vor-

ausſetzung Anſelms. Auf dieſem Standpunkte des unmittelbaren Wiſſens ſagt man: es iſt Thatſache des Bewußtſeyns, daß ich die Vorſtellung von Gott habe und mit dieſer Vorſtellung ſoll das Seyn gegeben ſeyn, ſo daß mit dem Inhalte der Vorſtellung das Seyn verknüpft iſt. Wenn man ſagt, man glaube das, wiſſe es unmittelbar, ſo iſt dieſe Einheit der Vorſtellung und des Seyns ebenſo als Vorausſetzung ausgeſprochen wie bei Anſelm und man iſt in keiner Rückſicht weiter gekommen. Es iſt dieſe Vorausſetzung allenthalben, auch bei Spinoza. Er definirt die abſolute Urſache, die Subſtanz als das, was nicht gedacht werden kann ohne Exiſtenz, deſſen Begriff die Exiſtenz in ſich ſchließt, d. h. die Vorſtellung von Gott iſt unmittelbar verknüpft mit dem Seyn.

Dieſe Untrennbarkeit des Begriffs und Seyns iſt abſolut nur der Fall bei Gott: die Endlichkeit der Dinge beſteht darin, daß der Begriff und die Beſtimmung des Begriffs und das Seyn des Begriffs nach der Beſtimmung verſchieden iſt. Das Endliche iſt, was ſeinem Begriff oder vielmehr dem Begriff nicht entſpricht.

Wir haben den Begriff der Seele; die Realität, das Seyn iſt die Leiblichkeit. Der Menſch iſt ſterblich; das drücken wir auch aus: Seele und Leib können ſich ſcheiden. Da iſt dieſe Trennung, aber im reinen Begriff iſt dieſe Untrennbarkeit.

Wenn wir ſagten, jeder Trieb ſey ein Beiſpiel vom Begriff, der ſich realiſirt, ſo iſt das formell richtig, der befriedigte Trieb iſt allerdings unendlich der Form nach; aber der Trieb hat einen Inhalt, und nach ſeiner Inhaltsbeſtimmtheit iſt er endlich, beſchränkt: da entſpricht er dann dem Begriff, dem reinen Begriff nicht.

Das iſt die Explication des Standpunkts des Wiſſens vom Begriff. Das Letztbetrachtete war das Wiſſen von Gott, Gewißheit von Gott überhaupt. Die Hauptbeſtimmung dabei iſt: Wenn wir von einem Gegenſtand wiſſen, ſo iſt der Gegenſtand

nen, der Begriff ſey Etwas, das wir nur haben, in uns machen. Der Begriff iſt die Seele, der Zweck eines Gegenſtandes, des Lebendigen; was wir Seele heißen, iſt der Begriff, und im Geiſte, Bewußtſeyn kommt der Begriff als ſolcher zur Exiſtenz, als freier Begriff, unterſchieden von ſeiner Realität als ſolcher, in ſeiner Subjectivität.

Die Sonne, das Thier iſt nur der Begriff, hat den Begriff nicht, der Begriff wird nicht für ſie gegenſtändlich; es iſt nicht dieſe Trennung in der Sonne, aber im Bewußtſeyn iſt, was Ich heißt, der exiſtirende Begriff, der Begriff in ſeiner ſubjectiven Wirklichkeit, und Ich, dieſer Begriff, bin das Subjective.

Es iſt kein Menſch aber zufrieden mit ſeiner bloßen Ichheit, Ich iſt thätig, und dieſe Thätigkeit iſt, ſich zu objectiviren, Wirklichkeit, Daſeyn zu geben. In weiterer, concreterer Beſtimmung iſt dieſe Thätigkeit des Begriffs der Trieb. Jede Befriedigung iſt dieſer Proceß, die Subjectivität aufzuheben und dieſes Innerliche, Subjective ebenſo als Aeußerliches, Objectives, Reelles zu ſetzen, hervorzubringen die Einheit des nur Subjectiven und Objectiven, Beiden dieſe Einſeitigkeit abzuſtreifen.

Es giebt Nichts, wovon Alles ſo Beiſpiel wäre, als das Aufheben des Entgegengeſetzten, des Subjectiven und Objectiven, ſo daß die Einheit derſelben hervorgebracht wird.

Der Gedanke des Anſelmus iſt alſo ſeinem Inhalt nach wahrhafter, nothwendiger Gedanke; aber die Form des daraus abgeleiteten Beweiſes hat allerdings einen Mangel, wie die vorigen Weiſen der Vermittelung. Dieſe Einheit des Begriffs und Seyns iſt Vorausſetzung und das Mangelhafte iſt eben, daß es nur Vorausſetzung iſt.

Vorausgeſetzt iſt: der reine Begriff, der Begriff an und für ſich, der Begriff Gottes, dieſer iſt, enthält auch das Seyn.

Vergleichen wir dieſen Inhalt mit dem, was Glaube, unmittelbares Wiſſen iſt, ſo iſt es derſelbe Inhalt mit der Vor-

ausſetzung Anſelms. Auf dieſem Standpunkte des unmittelbaren Wiſſens ſagt man: es iſt Thatſache des Bewußtſeyns, daß ich die Vorſtellung von Gott habe und mit dieſer Vorſtellung ſoll das Seyn gegeben ſeyn, ſo daß mit dem Inhalte der Vorſtellung das Seyn verknüpft iſt. Wenn man ſagt, man glaube das, wiſſe es unmittelbar, ſo iſt dieſe Einheit der Vorſtellung und des Seyns ebenſo als Vorausſetzung ausgeſprochen wie bei Anſelm und man iſt in keiner Rückſicht weiter gekommen. Es iſt dieſe Vorausſetzung allenthalben, auch bei Spinoza. Er definirt die abſolute Urſache, die Subſtanz als das, was nicht gedacht werden kann ohne Exiſtenz, deſſen Begriff die Exiſtenz in ſich ſchließt, d. h. die Vorſtellung von Gott iſt unmittelbar verknüpft mit dem Seyn.

Dieſe Untrennbarkeit des Begriffs und Seyns iſt abſolut nur der Fall bei Gott: die Endlichkeit der Dinge beſteht darin, daß der Begriff und die Beſtimmung des Begriffs und das Seyn des Begriffs nach der Beſtimmung verſchieden iſt. Das Endliche iſt, was ſeinem Begriff oder vielmehr dem Begriff nicht entſpricht.

Wir haben den Begriff der Seele; die Realität, das Seyn iſt die Leiblichkeit. Der Menſch iſt ſterblich; das drücken wir auch aus: Seele und Leib können ſich ſcheiden. Da iſt dieſe Trennung, aber im reinen Begriff iſt dieſe Untrennbarkeit.

Wenn wir ſagten, jeder Trieb ſey ein Beiſpiel vom Begriff, der ſich realiſirt, ſo iſt das formell richtig, der befriedigte Trieb iſt allerdings unendlich der Form nach; aber der Trieb hat einen Inhalt, und nach ſeiner Inhaltsbeſtimmtheit iſt er endlich, beſchränkt: da entſpricht er dann dem Begriff, dem reinen Begriff nicht.

Das iſt die Explication des Standpunkts des Wiſſens vom Begriff. Das Letztbetrachtete war das Wiſſen von Gott, Gewißheit von Gott überhaupt. Die Hauptbeſtimmung dabei iſt: Wenn wir von einem Gegenſtand wiſſen, ſo iſt der Gegenſtand

vor uns, wir ſind unmittelbar darauf bezogen. Aber dieſe Unmittelbarkeit enthält Vermittelung, was Erhebung zu Gott genannt worden, daß der Geiſt des Menſchen das Endliche für nichtig achtet.

Vermittelſt dieſer Negation erhebt er ſich, ſchließt ſich mit Gott zuſammen. Dieſer Schlußſatz: Ich weiß, daß Gott iſt, dieſe einfache Beziehung iſt entſtanden vermittelſt dieſer Negation.

Ausführung des ontologiſchen Beweiſes in den Vorleſungen über Religionsphiloſophie vom Jahre 1831.

In der Sphäre der offenbaren Religion iſt zuerſt der abſtracte Begriff Gottes zu betrachten; der freie, reine, offenbare Begriff iſt die Grundlage: ſeine Manifeſtation, ſein Seyn für Anderes iſt ſein Daſeyn und der Boden ſeines Daſeyns iſt der endliche Geiſt: dieß iſt das Zweite; der endliche Geiſt und das endliche Bewußtſeyn ſind concret. Die Hauptſache in dieſer Religion iſt, dieſen Proceß zu erkennen, daß Gott ſich im endlichen Geiſt manifeſtirt und darin identiſch mit ſich iſt. Die Identität des Begriffs und des Daſeyns iſt das Dritte. (Identität iſt hier eigentlich ein ſchiefer Ausdruck, denn es iſt weſentlich Lebendigkeit in Gott.) —

In den bisherigen Formen haben wir ein Aufſteigen gehabt, ein Anfangen von einem Daſeyn in unterſchiedenen Beſtimmungen. Das Seyn wurde einmal in der umfaſſendſten Beſtimmung genommen, als zufälliges Seyn im kosmologiſchen Beweiſe: die Wahrheit des zufälligen Seyns iſt das an und für ſich nothwendige Seyn; das Daſeyn wurde ferner gefaßt als Zweckbeziehungen in ſich enthaltend, und dieß gab den teleologiſchen Beweis: hier iſt ein Aufſteigen, ein Anfangen von einem gegebenen, vorhandenen Daſeyn. Dieſe Be-

weiſe fallen damit in die Endlichkeit der Beſtimmung Gottes: der Begriff Gottes iſt das Grenzenloſe, nicht nach der ſchlechten Grenzenloſigkeit, ſondern vielmehr zugleich das Beſtimmteſte, die reine Selbſtbeſtimmung: jene erſten Beweiſe fallen auf die Seite eines endlichen Zuſammenhanges, der endlichen Beſtimmung, indem von einem Gegebenen angefangen wird; hier hingegen iſt der Anfang der freie, reine Begriff, und es tritt ſomit auf dieſer Stufe der ontologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes ein, er macht die abſtracte, metaphyſiſche Grundlage dieſer Stufe aus; auch iſt er erſt im Chriſtenthum durch Anſelm von Canterbury aufgefunden worden: er wird dann bei allen ſpäteren Philoſophen: Carteſius, Leibnitz, Wolff aufgeführt, doch immer neben den anderen Beweiſen, obgleich er allein der wahrhafte iſt. Der ontologiſche Beweis geht vom Begriffe aus. Der Begriff wird für etwas Subjectives gehalten und iſt ſo beſtimmt, wie er dem Objecte und der Realität entgegengeſetzt iſt: er iſt hier das Anfangende und das Intereſſe iſt, aufzuzeigen, daß dieſem Begriffe auch das Seyn zukomme. Der nähere Gang iſt nun dieſer: Es wird der Begriff von Gott aufgeſtellt und gezeigt, daß er nicht anders gefaßt werden könne, als ſo, daß er das Seyn in ſich ſchließt; inſofern vom Begriffe das Seyn unterſchieden wird, ſo iſt er nur ſubjectiv in unſerem Denken; ſo ſubjectiv iſt er das Unvollkommene, das nur in den endlichen Geiſt fällt; daß es nun nicht nur unſer Begriff iſt, ſondern daß er auch iſt unabhängig von unſerem Denken, das ſoll aufgezeigt werden. Anſelm führt den Beweis einfach ſo: Gott iſt das Vollkommenſte, über welches hinaus nichts gedacht werden kann; wenn Gott bloße Vorſtellung iſt, ſo iſt er nicht das vollkommene; dieß iſt aber im Widerſpruch mit dem erſten Satze, denn wir achten das für Vollkommen, was nicht nur Vorſtellung iſt, ſondern dem auch das Seyn zukommt. Wenn Gott nur ſubjectiv iſt, ſo können wir etwas Höheres aufſtellen, dem auch

das Seyn zukommt. Dieß ist dann weiter ausgeführt worden: Es wird mit dem Vollkommensten angefangen und dieses als das allerrealste Wesen bestimmt, als Inbegriff aller Realitäten; man hat das die Möglichkeit geheißen; der Begriff als subjectiver, indem man ihn von dem Seyn unterscheidet, ist der nur mögliche, oder er soll wenigstens der mögliche seyn; Möglichkeit ist nach der alten Logik nur da, wo kein Widerspruch aufgezeigt werden kann. Die Realitäten sollen demnach in Gott nur nach der affirmativen Seite genommen werden, schrankenlos, so daß die Negation weggelassen werden soll. Es ist leicht aufzuzeigen, daß dann nur die Abstraction des mit sich Einen übrig bleibt: denn wenn wir von Realitäten sprechen, so sind das unterschiedene Bestimmungen, als Weisheit, Gerechtigkeit, Allmacht, Allwissenheit; diese Bestimmungen sind Eigenschaften, die leicht als im Widerspruch mit einander stehend aufgezeigt werden können: die Güte ist nicht die Gerechtigkeit, die absolute Macht widerspricht der Weisheit; denn diese setzt Endzwecke voraus, die Macht dagegen ist das Schrankenlose der Negation und der Production. Wenn nach der Forderung der Begriff sich nicht widersprechen soll, so muß alle Bestimmtheit wegfallen, denn jeder Unterschied treibt sich zur Entgegensetzung fort. Gott ist der Inbegriff aller Realitäten, sagt man, eine derselben ist nun auch das Seyn, so wird das Seyn mit dem Begriff verbunden. — Dieser Beweis hat sich bis auf die neuere Zeit erhalten, besonders ausgeführt finden wir ihn in Mendelssohn's Morgenstunden. Spinoza bestimmt den Begriff Gottes so, daß er dasjenige ist, was nicht ohne Seyn concipirt werden kann. Das Endliche ist das, dessen Daseyn dem Begriffe nicht entspricht: die Gattung ist realisirt in den daseyenden Individuen, aber diese sind vergänglich, die Gattung ist das Allgemeine für sich, da entspricht das Daseyn nicht dem Begriffe. Hingegen in dem in sich bestimmten Unendlichen muß die Realität dem Begriffe entsprechen — dieß ist

die Idee, Einheit des Subjects und Objects. Kant hat diesen Beweis kritisirt, was er einwendet, ist Folgendes: Wenn man Gott als den Inbegriff aller Realitäten bestimme, so gehöre das Seyn nicht dazu, denn das Seyn sey keine Realität; es kommt nämlich zu dem Begriffe nichts hinzu, ob er ist oder ob er nicht ist, er bleibt dasselbe. Schon zu Anselm's Zeit brachte ein Mönch dasselbe vor, er sagte: das, was ich mir vorstelle, ist darum doch noch nicht. Kant behauptet: Hundert Thaler, ob ich sie bloß vorstelle oder habe, bleiben für sich dasselbe: somit seye das Seyn keine Realität, denn es komme dadurch nichts zum Begriffe hinzu. Es kann zugegeben werden, daß das Seyn keine Inhaltsbestimmung ist; aber es soll ja nichts zum Begriff hinzukommen (ohnehin es ist schon sehr schief, jede schlechte Existenz einen Begriff zu nennen), sondern ihm vielmehr der Mangel genommen werden, daß er nur ein Subjectives, nicht die Idee ist. Der Begriff, der nur ein Subjectives und getrennt von Seyn ist, ist ein Nichtiges. In der Form des Beweises, wie ihn Anselm giebt, besteht die Unendlichkeit eben darin, nicht ein Einseitiges zu seyn, ein bloß Subjectives, dem nicht das Seyn zukäme. Der Verstand hält Seyn und Begriff streng auseinander, jedes als identisch mit sich: aber schon nach der gewöhnlichen Vorstellung ist der Begriff ohne Seyn ein Einseitiges und Unwahres und ebenso das Seyn, in dem kein Begriff ist, das begrifflose Seyn. Dieser Gegensatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei dem Unendlichen, Gott, gar nicht Statt haben.

Nun ist aber hier folgender Umstand, der eben den Beweis unbefriedigend macht. Jenes Allervollkommenste und Allerrealste ist nämlich eine Voraussetzung, an welcher gemessen das Seyn für sich und der Begriff für sich Einseitige sind. Bei Cartesius und Spinoza ist Gott als Ursache seiner selbst definirt; Begriff und Daseyn ist eine Identität, oder Gott als Begriff kann nicht gefaßt werden ohne Seyn; daß

dieß eine Voraussetzung ist, ist das Ungenügende, so daß der Begriff an ihr gemessen ein Subjectives seyn muß.

Das Endliche und Subjective ist aber nicht nur ein Endliches gemessen an jener Voraussetzung; es ist *an ihm* endlich und somit der Gegensatz seiner selbst; es ist der unaufgelöste Widerspruch. Das Seyn soll verschieden von dem Begriff seyn; man glaubt diesen festhalten zu können als subjectiven, als endlichen, aber die Bestimmung des Seyns ist am Begriffe selbst. Diese Endlichkeit der Subjectivität ist an ihm selbst aufgehoben und die Einheit des Seyns und des Begriffs ist nicht eine Voraussetzung gegen ihn, an der er gemessen wird. — Das Seyn in seiner Unmittelbarkeit ist zufälliges, wir haben gesehen, daß seine Wahrheit die Nothwendigkeit ist; der Begriff enthält ferner nothwendig das Seyn: dieses ist einfache Beziehung auf sich, Vermittelungslosigkeit; der Begriff, wenn wir ihn betrachten, ist das, worin aller Unterschied sich absorbirt hat, worin alle Bestimmungen nur als ideell sind. Diese Idealität ist die aufgehobene Vermittlung, aufgehobene Unterschiedenheit, vollkommene Klarheit, reine Helligkeit und Beisichselbstseyn; die Freiheit des Begriffs ist selbst die absolute Beziehung auf sich, die Identität, die auch die Unmittelbarkeit ist, vermittelungslose Einheit: der Begriff hat so das Seyn an ihm selbst, er ist selbst dieß, seine Einseitigkeit aufzuheben, es ist bloße Meinung, wenn man das Seyn vom Begriff entfernt zu haben glaubt. Wenn Kant sagt, man könne aus dem Begriff die Realität nicht herausklauben, so ist da der Begriff als endlich gefaßt. Das Endliche ist aber dieß sich selbst Aufhebende und indem wir so den Begriff als getrennt vom Seyn hatten betrachten sollen, hatten wir eben die Beziehung auf sich, die das Seyn ist an ihm selber.

Der Begriff hat aber nicht nur *an sich* das Seyn in sich, nicht *nur wir* sehen dieß ein, sondern er ist auch *für sich* das Seyn; er hebt selbst seine Subjectivität auf und ob-

jectivirt ſich. Der Menſch realiſirt ſeine Zwecke, d. h. was nur erſt Ideelles war, dem wird ſeine Einſeitigkeit genommen, und es wird damit zum Seyenden gemacht: der Begriff iſt ewig dieſe Thätigkeit, das Seyn identiſch mit ſich zu ſetzen. Im Anſchauen, Fühlen u. ſ. w. haben wir äußerliche Objecte vor uns, wir nehmen ſie aber in uns auf und ſo ſind die Objecte ideell in uns. Der Begriff iſt ſo dieſe Thätigkeit, ſeinen Unterſchied aufzuheben. Wenn die Natur des Begriffs eingeſehen wird, ſo iſt die Identität mit dem Seyn nicht mehr Vorausſetzung, ſondern Reſultat. Der Gang iſt dieſer, daß der Begriff ſich objectivirt, ſich zur Realität macht und ſo iſt er die Wahrheit, Einheit des Subjects und Objects. Gott iſt ein unſterblich Lebendiges, ſagt Plato, deſſen Leib und Seele in Einem geſetzt ſind. Diejenigen, die beide Seiten trennen, bleiben beim Endlichen und Unwahren ſtehen.

Der Standpunkt, auf dem wir uns befinden, iſt der chriſtliche. — Wir haben hier den Begriff Gottes in ſeiner ganzen Freiheit: dieſer Begriff iſt identiſch mit dem Seyn; Seyn iſt die allerärmſte Abſtraction, der Begriff iſt nicht ſo arm, daß er dieſe Beſtimmung nicht in ſich hätte. Das Seyn haben wir nicht in der Armuth der Abſtraction, in der ſchlechten Unmittelbarkeit zu betrachten, ſondern das Seyn als das Seyn Gottes, als das ganz concrete Seyn, unterſchieden von Gott. Das Bewußtſeyn des endlichen Geiſtes iſt das concrete Seyn, das Material der Realiſirung des Begriffs Gottes. Hier iſt nicht von einem Zukommen des Seyns zu dem Begriffe die Rede; oder bloß von einer Einheit des Begriffs und des Seyns — dergleichen ſind ſchiefe Ausdrücke: die Einheit iſt vielmehr als abſoluter Proceß, als die Lebendigkeit Gottes ſo zu faſſen, daß auch beide Seiten in ihr unterſchieden ſind, daß ſie aber die abſolute Thätigkeit iſt, ſich ewig hervorzubringen. Wir haben hier die concrete Vorſtellung Gottes als des Geiſtes: der Begriff des Geiſtes iſt der an

und für ſich ſeyende Begriff, das Wiſſen; dieſer unendliche Begriff iſt die negative Beziehung auf ſich; dieſes geſetzt, ſo iſt er das Urtheilen; das ſich Unterſcheiden; das Unterſchiedene, das zunächſt wohl als Aeußerliches, Geiſtloſes, Außergöttliches erſcheint, iſt aber identiſch mit dem Begriff. Die Entwickelung dieſer Idee iſt die abſolute Wahrheit. In der chriſtlichen Religion wird es gewußt, daß Gott ſich geoffenbart hat, und Gott iſt gerade dieſes; ſich zu offenbaren, offenbaren iſt ſich unterſcheiden; das Offenbarte iſt eben dieſes, daß Gott der offenbare iſt.

Die Religion muß für alle Menſchen ſein, für die, welche ihr Denken ſo gereinigt haben, daß ſie das, was iſt, im reinen Elemente des Denkens wiſſen, die zur ſpeculativen Erkenntniß deſſen, was Gott iſt, gekommen ſind, ſo wie für die, welche nicht über Gefühl und Vorſtellung hinausgekommen ſind.

Der Menſch iſt nicht nur rein denkend, ſondern das Denken ſelbſt manifeſtirt ſich als Anſchauen, als Vorſtellen; die abſolute Wahrheit, die dem Menſchen geoffenbart iſt, muß alſo auch für ihn als Vorſtellenden, als Anſchauenden, für ihn als fühlenden, empfindenden Menſchen ſeyn; dieß iſt die Form, nach der ſich die Religion überhaupt von der Philoſophie unterſcheidet. Die Philoſophie denkt, was ſonſt nur für die Vorſtellung und für die Anſchauung iſt. Der vorſtellende Menſch iſt als Menſch auch denkend und der Gehalt der Wahrheit kommt an ihn als denkenden, nur das Denkende kann Religion haben, und Denken iſt auch Vorſtellen, jenes iſt aber allein die freie Form der Wahrheit. Der Verſtand iſt auch denkend, er bleibt aber bei der Identität ſtehen, der Begriff iſt Begriff und das Seyn iſt Seyn: ſolche Einſeitigkeiten bleiben ihm feſt; in der Wahrheit dagegen gelten dieſe Endlichkeiten nicht mehr als identiſch für ſich, daß ſie ſind, ſondern ſie ſind nur Momente einer Totalität.

Die, welche es der Philoſophie verargen, daß ſie die Religion denkt, wiſſen nicht, was ſie verlangen. Der Haß und

die Eitelkeit ſind dabei zugleich im Spiel unter dem äußern Schein der Demuth; die wahre Demuth beſteht darin, den Geiſt in die Wahrheit zu verſenken, in das Innerſte, den Gegenſtand allein nur an ſich zu haben, ſo verſchwindet alles Subjective, das noch im Empfinden vorhanden iſt. — Wir haben die Idee rein ſpeculativ zu betrachten und ſie gegen den Verſtand zu rechtfertigen, gegen ihn, der ſich gegen allen Inhalt der Religion überhaupt empört. Dieſer Inhalt heißt Myſterium, weil er dem Verſtande ein Verborgenes iſt, denn er kommt nicht zu dem Proceß, der dieſe Einheit iſt: daher iſt alles Speculative dem Verſtande ein Myſterium.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.